
EX ELECTORALI
BIBLIOTHECA SERENISS
VTRIVSQ BAVARIÆ
DVCVM.
MDCCXLVI.

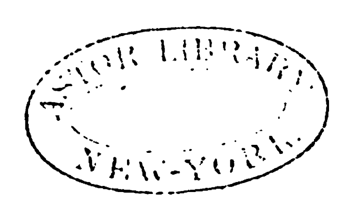
ŒUVRES

DE MESSIRE

ANTOINE ARNAULD,

DOCTEUR DE LA MAISON ET SOCIÉTÉ

DE SORBONNE.



ŒUVRES

DE MESSIRE

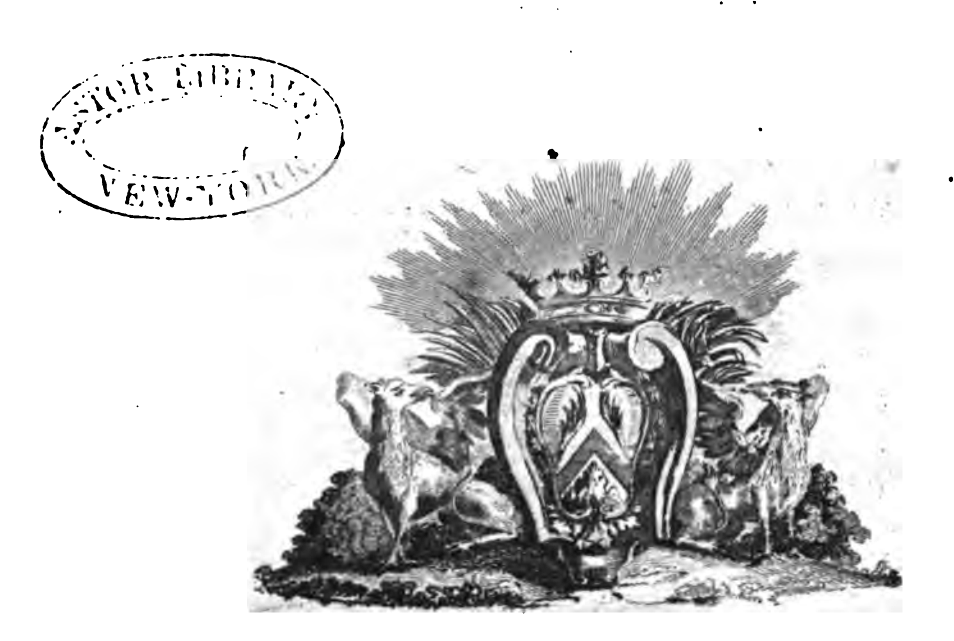
ANTOINE ARNAULD,

DOCTEUR DE LA MAISON ET SOCIÉTÉ

DE SORBONNE.

TOME QUARANTIEME,

Contenant les cinq derniers Nombres de la septieme Classe.



A PARIS, & se vend à *LAUSANNE*,

Chez SIGISMOND D'ARNAY & COMPAGNIE.

M. DCC. LXXX

Les Ouvrages contenus dans ce Tome sont :

SEPTIEME CLASSE.



A V I S

A L'AUTEUR DES NOUVELLES DE LA RÉPUBLIQUE DES LETTRES (a)

[*Sur ce qu'il avoit dit en faveur du P. Malebranche, touchant le Plaisir des Sens, &c.*]

Voilà, Monsieur, les Avis que je vous ai adressés dès le mois passé. Vous y avez répondu d'une maniere fort honnête & fort civile, & en témoignant beaucoup d'estime pour la personne de M. Arnauld. Mais en même temps que vous déclarez que les difficultés que je vous y avois proposées, ne vous avoient pas fait changer de sentiment, vous vous excusez d'y répondre, pour n'en avoir pas le loisir. Puis donc que notre différent n'a pu être terminé par cette voie, je me suis trouvé engagé de chercher quelqu'autre moyen, de satisfaire à ce que j'ai cru devoir à la vérité & à la justice. Je n'en ai point trouvé d'autre que de m'adresser à un Juge que vous ne pouvez pas récuser, puisque vous l'avez choisi vous-même. C'est- VII. Cl. N°. X.

(a) [Sur l'édition faite à Delf, chez la Veuve de Jager, en 1685.]

VI.I Cl. N°. X. *à-dire, Monsieur, que je me suis senti obligé de défendre M. Arnauld devant le public, comme c'est devant le public que vous avez pris le parti de son adversaire en faveur des Plaisirs des Sens, & que, touchant la Liberté, vous lui avez attribué une opinion condamnée par tout ce qu'il y a dans l'Eglise de Théologiens Catholiques. C'est, Monsieur, ce qui m'a porté à faire imprimer ces Avis, ayant perdu l'espérance que j'avois eue, que vous les pourriez vous-même donner au public, en lui en laissant le jugement. Je n'ai pas osé en faire autant de votre Réponse; parce que j'ai cru que cela ne m'étoit pas permis, mais que je devois vous laisser la liberté de la publier si vous le jugiez à propos.* Ce 10 Octobre 1685.

Comme il paroît, Monsieur, que vous ne trouvez pas mauvais que l'on vous avertisse des choses contraires à la vérité ou à l'équité, qui vous pourroient être échappées en écrivant vos Nouvelles, & qu'en diverses occasions vous avez reconnu que vous vous étiez trompé, j'ai cru que vous ne prendriez pas en mauvaise part, que je vous parlasse de deux choses, qui ne me paroissent pas justes dans le jugement que vous avez fait du premier Livre de M. Arnauld, contre le Systême du P. Malebranche, dans vos Nouvelles du mois d'Août dernier.

La premiere est, ce que vous dites en la page 860.

L'Auteur montre, que le nouveau Systême est sujet aux mêmes inconvénients & à de plus grands, & par occasion, il explique de quelle façon on peut aimer & craindre les créatures. Il y a beaucoup d'apparence que la plupart des Lecteurs trouveront fort évident ce qu'on dit ici, & bien plus raisonnable que la longue dispute où M. Arnauld est entré, touchant ce que le P. Malebranche avoit dit du Plaisir des Sens.

Vous louez un endroit de ce Livre, pour en blâmer un autre comme peu raisonnable. Mais ce que vous ajoutez est beaucoup plus désobligeant; puisque vous y faites entendre, que ce Docteur peut être soupçonné d'avoir voulu chicaner son adversaire, afin de le rendre suspect du côté de la morale, & qu'il n'y a que le serment de bonne foi qu'il a fait dans la Préface de son Livre, qui puisse empêcher qu'on n'ait de lui cette pensée.

Mais ceux, dites-vous, *qui auront tant soit peu compris la doctrine du P. Malebranche s'étonneront sans doute, qu'on lui en fasse des affaires. S'ils ne se souviennent pas du serment de bonne foi, que M. Arnauld vient de prêter dans la Préface de ce dernier Livre, ils croiront qu'il a fait des chicanes à son adversaire, afin de le rendre suspect du côté de la morale.*

Supposons donc que ce serment ne fût point dans la Préface, & voyons si ce qui est dans le Livre, est de soi-même capable de donner cette méchante idée de M. Arnauld : *qu'il fait des chicanes à son adver-*

faire pour le rendre suspect du côté de la morale. Il est aisé, Monsieur, de vous faire voir, qu'il n'y a rien de plus mal fondé. VII. C. N°. X.

1°. Ce n'est pas chicaner son adversaire que de rapporter très-fidellement un point de sa doctrine, qui regarde la matiere la plus importante de toute la morale, & de prendre un soin tout particulier d'y joindre toutes les explications & les limitations qu'il y met en divers endroits, & principalement celles qui pourroient rendre sa doctrine plus plausible. Or c'est ce qu'a fait M. Arnauld, en réduisant à cinq Propositions tout ce qu'a dit le P. Malebranche sur les Plaisirs des Sens; dont *la quatrieme est; qu'il faut fuir ces plaisirs, quoiqu'ils nous rendent heureux.*

2°. Ce n'est point l'avoir voulu chicaner, & lui faire un méchant procès, que d'avoir remarqué, comme fait M. Arnauld, que cette Proposition, *les Plaisirs des Sens rendent heureux ceux qui en jouissent*, peut être prise en deux manieres: ou selon les idées populaires, selon lesquelles on tient pour heureux tous ceux qui sont contents, parce qu'eux-mémes se croient heureux: ou selon la vérité, reconnue par tous les Philosophes, mémes Payens, selon laquelle on n'appelle *bonheur*, que la jouissance du souverain bien, dont la principale propriété est, d'être desiré pour lui-même, *quod est propter se expetendum.* Et d'avoir déclaré, que ce n'est point dans le premier sens qu'il combattoit cette Proposition, mais seulement dans le second, l'Auteur qu'il réfutoit faisant profession de parler exactement, sans s'arrêter aux preuves vulgaires. Outre que ce seroit une étrange confusion dans la Morale, lorsqu'on la traite en Philosophe dans des livres dogmatiques, & non pas en Orateur dans des discours populaires, que de changer les notions des principales choses qui s'y traitent, en prenant les termes les plus communs, tel qu'est celui de *bonheur*, ou *de ce qui rend heureux*, en des sens éloignés, dans lesquels aucun Philosophe ne les auroit jamais pris.

3°. Ce n'est pas avoir eu dessein de lui faire des affaires mal-à-propos, que de faire un Chapitre exprès, « *où on rapporte diverses raisons, qui* „ *ont empêché* qu'on n'ait expliqué cette Proposition, *les Plaisirs des Sens* „ *rendent heureux ceux qui en jouissent*, d'une maniere plus favorable & „ moins choquante, comme on l'auroit bien voulu ". Je veux croire que vous ne vous êtes pas souvenu de ce Chapitre, lorsque vous avez porté un jugement si désavantageux de cet endroit du Livre de M. Arnauld; parce que si vous vous en étiez souvenu, il n'y auroit pas eu de bonne foi de le dissimuler. Car si ces raisons sont bonnes, il falloit s'y rendre; & si elles ne vous paroissoient pas bonnes, vous deviez montrer en quoi elles ne valoient rien: ce qu'on ne croit pas qui vous fût facile, n'y

VII. Cl. N°. X. ayant rien, ce semble, de plus clair & de plus convaincant, & sur-tout la derniere.

4°. Ce n'est pas vouloir rendre un Auteur suspect d'avoir une méchante morale, que de reconnoître, qu'il recommande fort *de fuir les Plaisirs des Sens*, quoiqu'on lui représente en même temps, que ce n'est pas un bon moyen de porter à les fuir, que de dire tant de fois, qu'ils rendent heureux ceux qui en jouissent. Souvenez-vous que dans vos Nouvelles du mois de Septembre de l'année derniere, en parlant de la *Défense* de M. Arnauld, vous avez reconnu, *comme une doctrine fort sensée*, « que » ce n'est point blesser l'amitié, que de se servir, pour combattre les sen» timents d'un ami, que l'on croit faux, de cette sorte de preuve, qu'on » appelle dans l'Ecole *per reductionem ad absurdum;* parce que ces ar» guments ne consistent pas à tirer une absurdité de la doctrine que l'on » combat, en attribuant cette absurdité à celui contre qui l'on dispute, » mais en espérant, au contraire, que la vue de cette absurdité, que l'on » fait voir être une suite de son opinion, l'obligera de demeurer d'ac» cord, que son opinion est insoutenable ". Or c'est tout ce que fait M. Arnauld sur cette Proposition du P. Malebranche : *Que les Plaisirs des Sens rendent heureux ceux qui en jouissent.* Il l'a combattue par les mauvaises suites qu'elle peut avoir; mais il ne lui attribue pas ces mauvaises suites. Il suppose, au contraire, qu'il est fort éloigné de les approuver, & c'est pour cela qu'il les lui fait envisager, afin que l'éloignement qu'il en a lui fasse abandonner un sentiment qui pourroit naturellement causer de fort mauvais effets. On peut voir que c'est ainsi qu'il en parle dans l'examen *de la troisieme Proposition touchant les Plaisirs des Sens.* Il n'y a donc pas la moindre ombre d'équité, d'insinuer au monde, que si ce n'étoit le *serment de bonne foi* qu'il a fait dans sa Préface, on auroit lieu de croire qu'il a *fait des chicanes au P. Malebranche, afin de le rendre suspect du côté de la morale.*

En voilà assez, Monsieur, pour ce qui regarde la bonne foi & la sincérité de M. Arnauld. Mais pour ce que vous dites d'abord, que cet endroit de son Livre ne paroît pas au Lecteur *si raisonnable* que les autres, je doute que le public soit de votre avis, & si on ne jugera pas, au contraire, qu'il n'y en a guere où ce Docteur raisonne plus solidement & plus juste.

Pour en convenir, il y a ici deux questions, qu'il ne faut pas confondre. L'une, s'il a bien pris le sens de son adversaire. L'autre, si dans le sens qu'il a pris, il l'a bien réfuté. Il a représenté dans le Chapitre XXII, les raisons qui l'ont empêché de le prendre dans un sens plus favorable. Il faut avoir réfuté ce Chapitre pour le condamner sur ce point

de fait. Mais quand on voudroit douter du fait, on ne peut douter qu'il n'ait prouvé, d'une maniere très-convaincante, que, prenant le mot de *bonheur*, comme on le doit prendre dans la Morale, selon tous les Philosophes, ce ne soit un paradoxe insoutenable, de vouloir qu'on soit heureux en jouissant des Plaisirs des Sens. VII. CL. N°. X.

Je vous prie aussi, Monsieur, de remarquer, que des cinq Propositions auxquelles M. Arnauld a réduit toute la doctrine du P. Malebranche touchant les Plaisirs des Sens, il y en a trois, la deuxieme, la quatrieme & la cinquieme, qui sont indépendantes de la question de fait; c'est-à-dire, à l'égard desquelles on ne peut pas feindre, qu'il n'ait pas combattu le vrai sentiment du P. Malebranche. Afin donc que ce que vous dites généralement soit vrai, que ce qu'a dit M. Arnauld, pour réfuter la doctrine de cet Auteur, touchant les Plaisirs des Sens, n'est ni évident ni raisonnable, il faudroit que votre censure s'étendît aussi à ce qu'il a dit sur ces trois Propositions. Or on vous croit trop équitable pour ne pas changer de sentiment, quand vous l'aurez examiné de nouveau: car on est persuadé que tous les habiles gens jugeront, qu'il n'y a rien dans tout le livre de plus raisonnable & de plus évident, que la réfutation de ces trois points.

On espere aussi que vous reconnoîtrez, après y avoir pensé davantage, que ce que vous avez trouvé de plus plausible, pour défendre la doctrine du P. Malebranche sur cette matiere, n'est point solide.

Ce n'est point une preuve, ce que vous dites d'abord, "*car enfin, il* „ *est aisé de connoitre, qu'il n'y a rien de plus innocent & de plus certain* „ *que de dire, que tout plaisir rend heureux celui qui en jouit, pour le temps* „ *qu'il en jouit, & que néanmoins il faut fuir les plaisirs qui nous attachent* „ *au corps*". Ce n'est que la Proposition que vous avez à prouver: la preuve ne peut donc commencer qu'à ce que vous dites ensuite.

"*S'imagine-t-on*, dites-vous, *qu'en disant aux voluptueux, que les plai-* „ *sirs où ils se plongent sont un mal, un supplice, un malheur insupporta-* „ *ble, non seulement à cause des suites, mais aussi pour le temps où ils les* „ *goûtent, on les obligera à les détester? Bagatelles. Ils prendront un tel* „ *discours pour un paradoxe ridicule, & pour une pensée outrée d'un homme* „ *entêté, qui s'imagine fiérement, qu'on déférera plus à ses paroles qu'à l'ex-* „ *périence. Le plus sûr est, d'avouer aux gens qu'ils sont heureux pendant* „ *qu'ils ont du plaisir*".

Je suis surpris, Monsieur, qu'ayant la réputation d'être bon Philosophe, vous ayiez cru pouvoir rien prouver par une si fausse alternative. Car, croyez-vous qu'il n'y ait point de milieu, entre *ce qui nous rend heureux*, & ce qui est *un mal, un supplice, un malheur épouvantable?* Si

VII. Cl. N°. X. cela étoit, on pourroit prouver par-là, que le sommeil rend heureux celui qui dort, & d'autant plus heureux qu'il dort plus profondément. Car on pourra réfuter celui qui n'en voudroit pas demeurer d'accord par un discours semblable au vôtre". *S'imagine-t-on, qu'en disant à ceux qui „ aiment à dormir, que le sommeil est un mal, un supplice, un malheur „ épouvantable, on les portera à ne plus vouloir tant dormir? Bagatelles. „ Ils prendront un tel discours pour une pensée outrée d'un homme entêté, „ qui s'imagine fiérement, qu'on déférera plus à ses paroles qu'à l'expérience*". Que diriez-vous, Monsieur, à un homme qui vous parleroit de la sorte, pour vous persuader que le sommeil est le souverain bien de l'homme, & qu'un homme est heureux tant qu'il dort? Ne seriez-vous pas obligé de lui représenter, que c'est abuser du mot de *bonheur*, que de vouloir que le sommeil nous rende heureux; mais qu'il ne s'ensuit pas, que, s'il ne nous rend pas heureux, ce doit être *un mal*, *un supplice*, *un malheur épouvantable?* Qu'au contraire, quand il n'est pas excessif, c'est un moyen innoçent de conserver notre corps: d'où il s'ensuit seulement, & que ce n'est pas un mal, ni un supplice, & que ce n'est point aussi ce qui nous rend heureux; puisque c'est renverser les premiers principes de la Morale, que de mettre notre bonheur dans ce qui n'est qu'un moyen que nous ne devons point desirer pour soi-même, comme M. Arnauld l'a montré dans le vingt-unieme Chapitre, par le consentement de tous les Philosophes & Payens & Chrétiens. Or il en est de même des Plaisirs des Sens. Ce ne sont que des moyens, dont il nous est permis d'user pour la conservation de notre corps, *utentis modestiâ, non amantis affectu*, comme dit S. Augustin. Et par conséquent, ce seroit en effet une extravagance, de dire à un voluptueux, que ces plaisirs sont *un mal*, *un supplice*, *un malheur épouvantable*. Mais ce n'en seroit pas un moindre, de s'imaginer, qu'il n'y a point de milieu entre leur dire, que c'est un mal & un supplice, & leur avouer, que c'est leur vrai bien, qui les rend heureux tant qu'ils en jouissent.

" *Mais après cet aveu*, dites-vous, *on lui représentera, que s'il n'y renonce, ce bonheur présent le damnera*". Vous croira-t-il, après que vous lui aurez avoué, que le bonheur qu'il ressent, en jouissant des Plaisirs des Sens, est un véritable bonheur? Ne vous pourra-t-il pas dire? L'Auteur que vous défendez, ne demeure-t-il pas d'accord, que nous tenons de Dieu l'inclination que nous avons de vouloir être heureux, & que nous le voulons être invinciblement? Pourquoi donc Dieu me damneroit-il pour avoir suivi cette inclination, qu'il m'a lui-même donnée? Car vous ne pouvez plus lui dire, que l'inclination que nous avons vient de Dieu: mais que nous en abusons, lorsque nous mettons le bonheur où il n'est

pas. Vous vous êtes ôté cette réponse, en lui avouant que ce n'est point seulement un bonheur imaginaire, mais un vrai bonheur, que celui que l'on ressent en jouissant des Plaisirs des Sens.

Mais que ferez-vous de plus, si vous avez à faire à un jeune débauché, qui soit assez malheureux pour ne point croire d'autre vie que celle-ci? Il prendra, pour se confirmer dans la vie qu'il mene, l'aveu que vous lui aurez fait de son bonheur présent, & il ne sera point touché de ce que vous lui pourrez dire, que ce bonheur présent le damnera, s'il ne renonce à ses plaisirs. N'est-il pas certain, que, pour retirer ces gens-là du libertinage, la premiere chose ordinairement que l'on peut faire, est, de leur faire perdre, autant que l'on peut, l'amour des plaisirs. Or les raisons de la foi n'ayant point encore d'entrée dans leur esprit, y aura-t-il rien de plus foible, que tout ce qu'on leur pourra dire, pour les détourner de ces plaisirs, lorsqu'on les aura confirmés dans cette fausse opinion: « *Qu'on est heureux quand on en jouit; & d'autant plus heureux „ qu'ils sont plus grands.*" ? Leur persuadera-t-on qu'ils ne doivent pas rechercher ce qui les rend véritablement heureux? *Bagatelles.* Comme nous voulons invinciblement être heureux, on peut se tromper en mettant le bonheur où il n'est pas; mais quiconque m'a persuadé qu'une telle chose me rendra vraiment heureux, n'est plus propre à corriger mon cœur, tant qu'il laissera mon esprit dans cette fausse persuasion.

Ce que vous dites ensuite ne paroît pas mieux fondé. C'est une objection que vous vous proposez en ces termes. « *Mais*, dit-on, *c'est la „ vertu, c'est la grace, c'est l'amour de Dieu, ou plutôt c'est Dieu seul qui „ est notre béatitude*". Et voici la réponse que vous y faites. « *D'accord, „ en qualité d'instrument ou de cause efficiente, comme parlent les Philosophes; „ mais en qualité de cause formelle, c'est le plaisir, c'est le contentement qui „ est notre félicité*".

Vous demeurez donc d'accord, que Dieu seul est notre béatitude, & on vous accorde aussi, que pour être actuellement heureux, il faut qu'il y ait en nous une béatitude formelle, qui ne peut être que quelque action, par laquelle nous jouissions de notre souverain bien, qui est Dieu selon vous-même. Or les uns mettent cette béatitude formelle dans la claire vision de l'Etre infini; les autres dans son amour immuable, dont notre cœur sera tout rempli, & quelques autres dans une volupté ineffable, qui sera une suite de l'un & de l'autre. Mais que fait tout cela, je vous prie, pour en conclure, que si notre béatitude formelle peut consister dans le plaisir spirituel & tout divin, que nous ressentirons en possédant Dieu, on ne doit donc pas trouver étrange, qu'on la mette, comme faisoient les Epicuriens, dans le sentiment du Plaisir des Sens, en ajoutant, comme

[illegible] que ce soit un sentiment [illegible] ... de chagrin & de douleur." [illegible] ... en genre ; comme qui diroit : quelqu'autre [illegible]. Quelque plaisir rend heureux, [illegible] pleinement de Dieu : donc tout [illegible] : donc on est heureux par le [illegible] d'Espagne, & à manger des perdrix ou des [illegible]

[illegible] donner avis, est, ce que vous dites [illegible] Nouvelles. Je ne dis rien ni de [illegible] les desirs d'un Ange : c'est au P. Male-[illegible] lui attribue, ni de la conséquence [illegible] de temps pour l'examiner. Je m'arrête [illegible], que M. Arnauld ne croit ni science moyen-[illegible] vous n'avez nulle raison de lui attribuer le [illegible] qu'il se soit jamais expliqué sur ce qu'il [illegible], s'étant toujours contenté de montrer, que [illegible] point de cette science, mais du souverain [illegible] des hommes ; leur faisant vouloir tout [illegible] porter à lui, sans blesser leur liberté. Mais pour [illegible] d'indifférence, il est bien étrange que vous suppo-[illegible], qu'il ne la croit pas, le livre même dont [illegible] Nouvelles, vous ayant pu assurer du contraire.

[illegible] que dit M. Arnauld en ces termes : " Ce [illegible] troisieme opinion touchant la Providence qu'il [illegible] Ismaélites, que par des inconvénients qu'il pré-[illegible], & qu'il dit être reconnus pour vrais par ceux [illegible]. Le principal est, qu'il n'y auroit point de liberté [illegible], & qu'il auroit été inutile de leur donner des loix, [illegible] aucune puissance, ni de faire ce qui leur est com-[illegible] pas faire ce qui leur est défendu. Il dit que ces Ismaé-[illegible] tout cela, & nioient que cela fût absurde. Ainsi ce qui [illegible] arrivé, si ce que ce Rabbin leur attribue est vrai, & ce que [illegible] dit arriver à des personnes, *qui, ne pouvant conce-* "*voir que la Providence de Dieu puisse subsister avec la liberté de l'homme,* "*le respect qu'ils ont pour la Religion les empêchant de nier la Providence,* "*ils aiment mieux ôter la liberté aux hommes ; parce que, ne faisant pas* [illegible] *isses*

(b) Il faut remarquer que c'est une faute d'impression, de ce qu'en citant ce Rabbin, on a mis seconde Partie pour troisieme Partie.

„ *assez de réflexion sur la foiblesse* de leur esprit, ils s'imaginent pouvoir „ pénétrer les moyens que Dieu a, pour accorder ses Décrets avec notre „ liberté. Ces Ismaélites, dont parle ce Rabbin, „ ressembloient donc à ces „ personnes; & par conséquent ILS ERROIENT EN CE QU'ILS NIOIENT LA „ LIBERTÉ, & non en ce qu'ils disoient de la Providence ". VII. CL. N°. X.

Il est aisé de voir, que la Liberté, dans ce discours, se doit prendre pour la Liberté d'indifférence; car il n'y a que celle-là qu'on puisse s'imaginer être contraire à la Providence. Or M. Arnauld dit expressément, qu'on ne peut nier sans erreur, la liberté que nioient ces Ismaélites dont parle Rabbi Maïmonidès, qui ne peut être que la liberté d'indifférence. Comment avez vous donc pu lui attribuer qu'il ne croit point *de Liberté d'indifférence ?*



VII. Cl.
N°. XI.

DISSERTATION

SUR LE PRÉTENDU BONHEUR

DES PLAISIRS DES SENS,

POUR SERVIR DE REPLIQUE

A la Réponse qu'a faite M. Bayle (a), pour justifier ce qu'il a dit sur ce sujet dans ses Nouvelles de la République des Lettres, du mois d'Août 1685, en faveur du P. Malebranche contre M. Arnauld.

[Sur l'édition faite à Cologne, chez Nicolas Schouten, en 1687.]

AVIS.

IL y a plus d'un an que cette Dissertation est faite, & toute prête à être imprimée. Mais ne l'ayant pas été en ce temps-là, par la raison que sait bien un des amis de M. Bayle, on l'avoit comme oubliée. Une rencontre y a fait penser depuis peu, & c'est ce qui est cause qu'on la donne présentement au public. Ceux qui la liront, trouveront peut-être, que cette fameuse & ancienne question, renouvellée en nos jours, touchant le bonheur des Plaisirs des Sens, y est traitée assez à fond, & d'une maniere qui les pourra satisfaire.

PUisque vous m'apprenez, Monsieur, *que les connoisseurs se préoccupent aisément contre un Ecrivain prolixe*, je tâcherai de les satisfaire, en retranchant tous les discours superflus. Car c'est sans doute ce que ces connoisseurs appellent *prolixité.* Ainsi, sans autre préambule, je dirai en un mot de quoi il s'agit entre vous & moi.

Dans vos Nouvelles du mois de Septembre de l'année derniere, où vous parlez du premier Livre de M. Arnauld contre le Nouveau Systê-

(*a*) [La Réponse de M. Bayle étoit datée du 30 Décembre 1685, & fut imprimée l'année suivante à Rotterdam, chez Henri de Gruet, en cent vingt-trois pages, petit in-12. avec un *Avertissement* de quatre pages.]

me, &c. Vous avez témoigné ne pas approuver qu'il y ait combattu la doctrine de M. Malebranche, touchant les Plaisirs des Sens. VII. Cl. N°. XI.

Vous en dites deux choses. L'une, qu'il est à craindre *qu'on ne le soupçonne d'avoir agi de mauvaise foi, en faisant des chicanes à son adversaire, afin de le rendre suspect du côté de la morale.*

L'autre, que dans le fond il a tort, & qu'il n'y a rien que de vrai dans ce que le P. Malebranche soutient par-tout : *Que les plaisirs rendent heureux ceux qui en jouissent, & d'autant plus heureux qu'ils sont plus grands : & qu'il ne faut pas dire aux hommes, que ces plaisirs ne rendent pas plus heureux ceux qui en jouissent, parce que cela n'est pas vrai.*

On a tâché de vous faire voir, dans l'*Avis* qui vous a été adressé le mois d'Octobre dernier 1685, que vous étiez mal fondé dans l'une & dans l'autre. Mais comme il paroît par votre Réponse à l'Avis, que vous n'en êtes pas demeuré tout-à-fait persuadé, j'ai cru devoir traiter encore cette matiere avec vous, & je ne désespere pas que vous ne vous rendiez, quand vous aurez eu le temps d'y faire plus de réflexion.

PREMIER POINT.

Si M. Arnauld donne lieu d'être soupçonné d'avoir combattu de mauvaise foi, la doctrine du P. Malebranche touchant les Plaisirs des Sens.

§. I.

Déclaration de M. Bayle.

Il paroît, Monsieur, qu'à l'égard de ce premier point, vous vous battez en retraite.

Vous voulez *qu'on prenne garde, que vous n'avez pas dit absolument & universellement, que tous les Lecteurs pourroient croire que M. Arnauld a voulu chicaner celui contre qui il écrivoit.*

Que vous n'avez dit cela que de ceux qui ont compris la doctrine du P. Malebranche.

Que vous ne l'avez pas même entendu de tous ceux qui l'ont comprise, & qu'on sait dans le monde jusqu'où doivent s'étendre ces sortes d'expressions.

Et enfin, *que, quoiqu'il semble que vous ayiez parlé dans vos Nouvelles sans exception, vous vous exceptez vous-même.* Et vous ajoutez ces paroles, qui ont rapport à une premiere Réponse aux Avis, qui n'a point

VII. Cl. été imprimée. *Car je continue, Monsieur, à vous déclarer, qu'encore qu'il*
N°. XI. *me semble, que j'aie compris la doctrine combattue par M. Arnauld, je ne pense pourtant pas qu'il ait agi de mauvaise foi, ni par esprit de chicane contre le P. Malebranche.* Et vous marquez en un autre endroit, que
page 16. ce qui vous fait avoir cette opinion de M. Arnauld, *est, qu'il fait profession d'une morale trop sévere, pour ne pas mieux aimer qu'on l'accusât de n'avoir pas bien compris un sentiment, que si on disoit qu'il l'auroit combattu sans bonne foi, avec une finesse d'esprit extraordinaire.*

Je n'ai garde, Monsieur, de rien contester de tout cela, & je crois sans peine que vous n'avez jamais été dans un autre sentiment. Mais vous m'avouerez, qu'il s'ensuit de-là, qu'on ne doit regarder ce que vous dites dans votre Réponse, pour donner quelque couleur à ce soupçon de mauvaise foi, que comme dit, non en votre personne, mais en celle d'autres amis du P. Malebranche, qui ne seroient pas si raisonnables que vous. Vous ne trouverez donc pas mauvais que je vous prie de m'aider à répondre à des arguments, que vous ne devez point approuver, puisque vous condamnez la conclusion qu'on en tire.

§. II.

Premier Argument des amis de M. Malebranche, qui soupçonneroient M. Arnauld de mauvaise foi.

Replique, page 12 & 13.

Cet argument se peut réduire à ces termes.

La doctrine du P. Malebranche touchant les Plaisirs des Sens, *ne peut être combattue que par ignorance ou de mauvaise foi. Or M. Arnauld a trop de pénétration d'esprit pour l'avoir combattue par ignorance. On a donc raison de le soupçonner de l'avoir combattue de mauvaise foi.*

Premiere Réponse. C'est vous-même, Monsieur, qui me fournirez de quoi faire cette Réponse. Car vous reconnoissez que si M. Arnauld passe dans le monde pour avoir beaucoup *de pénétration d'esprit*, il y passe aussi pour faire profession *d'une morale si sévere*, qu'on le peut encore moins soupçonner de mauvaise foi que d'ignorance. Voici donc ce que vous-même pourriez opposer à cet Argument.

M. Arnauld a trop de pénétration d'esprit, pour avoir combattu par ignorance la doctrine du P. Malebranche, touchant les Plaisirs des Sens. C'est ce que prétendent ces amis du Pere Malebranche, que vous faites parler.

Il a aussi trop de probité & de conscience, pour l'avoir combattue de mauvaise foi & par esprit de chicane. C'est ce que vous reconnoissez

quand vous dites, qu'il fait profeſſion d'une morale trop ſévere pour n'aimer pas mieux qu'on le ſoupçonnât d'avoir mal compris un ſentiment, que de donner lieu qu'on le pût accuſer de l'avoir combattu de mauvaiſe foi. VII. Cl. N°. XI.

Ce n'eſt donc ni de mauvaiſe foi, ni par ignorance qu'il a combattu la doctrine du P. Malebranche, touchant les Plaiſirs des Sens: mais on a ſujet de croire qu'il ne l'a combattue, que parce qu'elle méritoit de l'être.

Seconde Réponſe. Si cette Réponſe vous paroît trop forte, en voici une autre qui ne l'eſt pas tant; mais qui ne fait pas voir avec moins d'évidence, l'injuſtice de cette accuſation de mauvaiſe foi.

Quelque pénétrant que l'on ſoit, on ſe peut tromper quelquefois; mais on ne ſauroit être homme de bien, & agir *de mauvaiſe foi & par eſprit de chicane.* C'eſt de plus un reproche infiniment plus outrageux, d'imputer à un homme de bien, d'avoir agi de mauvaiſe foi, que ſi l'on prétendoit qu'il a mal compris l'opinion de ſon adverſaire. Et enfin, c'eſt une regle indubitable, non ſeulement de la morale chrétienne, mais de l'équité naturelle, que ſi on étoit contraint d'attribuer à un homme de bien, l'un ou l'autre de ces deux défauts, on ſeroit obligé de lui attribuer celui, qui, d'une part, eſt le plus croyable; & qui, de l'autre, bleſſe moins ſon honneur. Cela étant, Monſieur, comme on n'en peut douter, quelques perſuadés que puſſent être ces amis du P. Malebranche, qu'il n'y a rien de repréhenſible dans ſa doctrine touchant les Plaiſirs des Sens, voilà l'uſage qu'ils devroient faire de cette fauſſe ſuppoſition, pour raiſonner non ſeulement en Chrétiens, mais en honnêtes gens.

Nous ne croyons pas que cette doctrine de notre Maître puiſſe être combattue que de mauvaiſe foi, ou par ignorance.

Or, quelque pénétration d'eſprit qu'ait M. Arnauld, comme il fait d'ailleurs profeſſion d'une morale fort ſévere, il eſt plus croyable qu'il l'a mal compriſe, que non pas qu'il l'ait combattue de mauvaiſe foi. Nous ne pourrions donc, ſans injuſtice, le ſoupçonner de ce dernier: & nous ſommes obligés de croire que c'eſt qu'il l'a mal entendue.

Il paroît, Monſieur, que c'eſt comme vous avez raiſonné. Avouez donc, qu'on ne pourroit raiſonner d'une maniere toute oppoſée, qu'en bleſſant également les regles du bon ſens, & celles de l'honnêteté, ſans parler de la piété chrétienne, qui en ſeroit encore bien plus offenſée.

VII. Cl.
N°. XI.

§. III.

Second Argument, pour justifier ce soupçon de mauvaise foi.

Vous le proposez en ces termes dans la page 15.

Il est quelquefois préjudiciable de passer pour un grand esprit. Car combien de fois cela est-il cause que le monde prend pour artifice ce qui ne l'est pas? C'étoit le malheur d'Alcibiade, comme nous l'apprend (a) un de ses Historiens. Je suis fort trompé si M. Arnauld n'a eu quelquefois sujet de se plaindre d'une pareille infortune. D'où vous laissez à conclure, qu'il ne doit pas s'étonner, si, en cette occasion, on le soupçonne de mauvaise foi.

Réponse. Ce que je viens de dire sur le premier Argument, fait voir encore la fausseté de celui-ci, outre d'autres défauts qui lui sont particuliers.

Car quand il s'agit d'un artifice blâmable, tel qu'est *la mauvaise foi & la chicane*, la réputation de *grand esprit*, *ne fait prendre pour artifice ce qui ne l'est pas*, que lorsqu'elle n'est pas jointe à la réputation de probité; étant certain que plus un homme a d'esprit, plus il est capable de toutes sortes de méchantes finesses, quand il n'a point de conscience. Mais quand on a la réputation d'avoir de la probité, quoique l'on ait aussi celle d'avoir de l'esprit, jamais cela ne sera cause que des gens raisonnables *prennent pour artifice ce qui ne l'est pas.* On ne peut donc appliquer à M. Arnauld l'exemple d'Alcibiade, qu'en supposant que cet illustre Grec ne passoit pas seulement pour un grand esprit, mais qu'il étoit, de plus, regardé comme *faisant profession d'une morale aussi sévere* que Socrate ou Aristide. Mais si cela eût été, ceux qui jugeoient de lui, comme vous dites, auroient été fort téméraires & fort injustes. Et ainsi ce ne seroit pas une bonne raison, pour excuser ceux qui feroient de semblables jugements de M. Arnauld. Aussi est-il vrai, qu'on ne jugeoit ainsi d'Alcibiade, que parce que, d'un côté, on le jugeoit capable, par la grandeur de son esprit, de réussir dans tout ce qu'il entreprenoit, & que, de l'autre, ayant vécu d'une maniere si libertine, qu'on n'avoit garde de le prendre pour un fort homme de bien, on étoit fort porté à croire, ou que l'attachement à ses plaisirs l'auroit fait agir *négligemment*, ce qui auroit été cause que les affaires auroient mal réussi, ou que des vues d'ambition l'auroient porté, par *malice*, à sacrifier le bien de la République à ses propres intérêts. Je ne vois donc pas, com-

(a) Ex quo fiebat ut omnia minus prosperè gesta ejus culpæ tribuerentur, cùm eum aut negligenter aut malitiosè fecisse loquerentur. *Cornelius Nepos.*

ment cela peut revenir à M. Arnauld, ni quel sûjet on pourroit avoir VII. Cl.
de dire, *qu'on est fort trompé, s'il n'a pas eu quelquefois sujet de se plaindre d'une pareille infortune.* Mais c'est ce que nous aurons encore à examiner dans l'Argument suivant. N°. XI.

§. IV.

Troisieme Argument, pour appuyer ce soupçon de mauvaise foi.

Il se trouve dans votre page 13.

Il est d'autant plus facile de donner dans ces soupçons de mauvaise foi & de chicanerie, que, de tout temps, les adversaires de M. Arnauld & le P. Malebranche en dernier lieu, se sont plaints de lui sur ce pied-là, d'une maniere connue de toute l'Europe.

Réponse. Je veux croire, Monsieur, que, de vous même, vous n'auriez jamais fait un semblable raisonnement. Je suppose donc que c'est encore en la personne de quelques autres amis du P. Malebranche, que vous faites cette remarque, quoique je doute qu'il s'en trouve qui s'en voulussent servir. Car le fait n'est pas vrai pour la plus grande partie, & la conséquence en est très-mauvaise.

Il n'est pas vrai *que, de tout temps, les adversaires de M. Arnauld se soient plaints, qu'il les combattoit de mauvaise foi & par un esprit de chicane.* Je ne sache point que M. Habert, Théologal de Paris, & depuis Evêque de Vabres, M. Morel & M. le Moine, Docteurs de Sorbonne, le P. Annat & le P. Ferrier, Jésuites, & tant d'autres, contre qui il a soutenu les vérités de la Prédestination & de la Grace, *se soient plaints de lui sur ce pied-là.* Ils ont combattu comme ils ont pu, la doctrine qu'il soutenoit, & soutenu celle qu'il combattoit, ou ils sont demeurés dans le silence, comme il est arrivé à la plupart, s'étant contentés d'employer contre lui leur crédit & leurs intrigues, parce qu'ils n'avoient rien de bon à lui répondre. Il n'y a donc de considérable, à l'égard de ces accusations de mauvaise foi, faites à M. Arnauld, que les reproches que lui en ont fait depuis peu M. Jurieu, d'une part, & le P. Malebranche, de l'autre.

Mais, pour ce qui est du P. Malebranche, les neuf Lettres que ce Docteur vient de lui écrire, avec tant de sincérité & de modération, peuvent faire juger si ces reproches de ce Pere ont été bien fondés.

Et quant à M. Jurieu, il s'est rendu si fameux dans toute l'Europe, par ses médisances & ses calomnies, qu'il n'est plus capable de faire du mal à ceux qu'il déchire. Je sais que deux diverses personnes, tous deux

VII. Cl. N°. XI. Proteſtants, en ont écrit à M. Arnauld, comme d'un homme décrié parmi les ſiens, & dont les emportements leur faiſoient honte, & qu'ils ſe ſont offerts de lui en envoyer des mémoires, qui le feroient connoître pour tel qu'il eſt. Mais on ne s'étonne pas que M. Arnauld ne les ait pas pris au mot, & qu'il n'ait pas voulu perdre le temps à écrire contre un homme qui n'eſt fort qu'en injures & en médiſances.

En voici un exemple, afin que vous ne vous imaginiez pas, Monſieur, que je parle en l'air. Il a voulu faire croire qu'on avoit à Port-Royal de l'éloignement du Calviniſme, mais qu'on y avoit un grand penchant pour les héréſies des Sociniens; & voici la preuve qu'il en donne. On inſtruiſoit à Port-Royal dans les Lettres humaines, des jeunes enfants de condition, qu'on travailloit en même temps à élever dans la piété. Ils n'avoient la plupart que dix, douze ou quatorze ans, & le plus âgé en avoit à peine ſeize. C'eſt pour eux qu'ont été faites les Méthodes grecques & latines, & les Racines grecques en vers françois. Ecoutons maintenant ce que M. Jurieu nous conte dans ſon fameux Livre de *l'Eſprit de M. Arnauld.* Il dit qu'on leur cachoit avec grand ſoin les Livres des Calviniſtes; mais que pour ceux des Sociniens on les leur laiſſoit lire tant qu'ils vouloient; & que c'eſt par la lecture de ces Livres, qu'un de ces enfants, qu'il nomme, & qu'il dit qui étoit d'Orléans, s'étant entêté des erreurs des Sociniens, avoit quitté l'Egliſe & s'étoit fait huguenot. Or tout cela eſt faux de la derniere fauſſeté. Il n'y a jamais eu d'enfants à Port-Royal du nom & de la famille dont il eſt dit qu'étoit celui-là, & il n'y en a même jamais eu aucun de la ville d'Orléans. Et le fondement de tout cela, qui eſt, qu'on laiſſoit lire à des enfants de cet âge là des Livres des Sociniens, ne montre que trop, qu'il n'y a rien qu'on ne doive attendre d'un homme qui eſt capable de débiter des menſonges ſi horribles & ſi incroyables.

En voici de plus récents, qui ne ſont pas une moindre preuve de ſa hardieſſe à publier des fauſſetés. C'eſt ce que M. Brueys rapporte qu'il a dit contre lui, en répondant à ſon examen par un libelle de ſoixante-huit pages, dont il en emploie vingt-huit à lui dire des injures, en quoi il a été ſecondé par un autre de ſes aſſociés en l'art de médire. « Je ne » ſaurois, dit M. Brueys, donner d'autre nom que celui de calomnie, à » ce que diſent ceux qui m'accuſent d'avoir conſumé par mes débauches » le bien que mon pere, qui étoit, diſent-ils, d'une fort baſſe naiſſance, » avoit gagné dans les affaires du Roi, & plus de cent mille livres au-» de-là, que j'avois emprunté de mes amis; qui me reprochent d'avoir » eu des vues intéreſſées dans ma converſion, d'avoir trahi ma conſcience » par une penſion de quinze cents livres, & par un Arrêt du Conſeil

qui

„ qui me donne six ans de terme pour le payement de mes dettes. Que VII. CL.
„ dans le temps que je m'éclaircissois auprès de M. l'Evêque de Meaux, N°. XI.
„ je protestois que je n'abandonnerois jamais ma Religion, & que j'allai
„ exprès dans une Assemblée célebre, pour assurer tous les membres de
„ l'envie que j'avois de vivre & de mourir dans la Communion où j'é-
„ tois né. Que tout mon emploi a été toute ma vie de jouer, de faire
„ l'amour, de me divertir, & de faire bonne chere avec mes amis: qu'en-
„ fin on a lieu de douter de ma piété, & que je ne suis pas fort éloi-
„ gné de l'Athéïsme".

M. Brueys fait voir ensuite avec tant d'évidence la fausseté de cette diffamation scandaleuse, qu'on est bien assuré que ceux qui en sont les auteurs, ne passeront jamais dans le monde que pour des calomniateurs insignes, qui ne font point de scrupule d'employer des mensonges si grossiers pour décrier les conversions qui se font en France, en voulant faire croire, qu'il ne s'y convertit guere que de gens sans conscience & sans honneur.

Mais pour revenir à M. Jurieu, on vous prie, Monsieur, de vous souvenir de ce que vous avez dit de lui & de M. Arnauld, dans vos Nouvelles du mois de Novembre 1684, pag. 426. « C'est une chose „ étonnante, dites-vous, que de voir l'assurance avec laquelle ces deux „ antagonistes parlent, l'un de sa bonne foi, l'autre de la mauvaise foi „ de son adversaire. M. Jurieu a soutenu mille fois, que M. Arnauld étoit „ un malin calomniateur: & M. Arnauld, après avoir lu tout ce qu'on „ avoit écrit contre le *Renversement de la Morale*, a défié publiquement „ tous les Ministres, *d'y trouver une seule page, sur laquelle ils puissent* „ *fonder*, L'AYANT RAPPORTÉE MOT A MOT, *une accusation de mauvaise* „ *foi, d'imposture & de calomnie.* Il faut de nécessité que l'un ou l'au- „ tre se trompe"? Il paroît que vous avez jugé que ce défi de M. Arnauld étoit quelque chose de considérable. D'où vient donc que M. Jurieu, dans la Réponse au Livre de M. Arnauld où est ce défi, l'ayant rapporté en ces propres termes: *Il défie*, dit-il, *tous les Ministres prétendus Réformés, de trouver une seule page &c.* Au lieu d'y satisfaire, ce qui lui auroit été bien facile, si ces accusations de calomnie étoient bien fondées, il fait semblant de n'avoir pas compris, qu'il s'agit *de trouver, dans le Livre du* Renversement, *une page entiere, rapportée mot à mot, sur laquelle on puisse fonder une accusation d'imposture*, & il recommence, à son ordinaire, à crier que M. Arnauld est un calomniateur quand il dit telle & telle chose, en n'alléguant toujours que des passages tronqués, dont le sens dépend de ce qui est devant & après, & que souvent même il ne cite pas; afin de donner la peine à celui qui lui voudroit ré-

VII. Cl. N°. XI. pondre, de trouver trois ou quatre lignes détachées, dans un gros Volume de près de douze cents pages, pour vérifier si elles sont fidellement rapportées, & pour montrer quel est leur vrai sens, par ce qui les précede & ce qui les suit.

Après cela, Monsieur, seroit-ce être sage que de raisonner en cette maniere : M. Jurieu, cet homme si grave, si modéré, si ennemi du mensonge, & si éloigné de jamais outrager personne par de fausses accusations, a donné pour titre à un de ses Livres contre M. Arnauld : *le Janséniste convaincu de vaine sophistiquerie*, & il a dit, dans un autre ; que c'est *un Tartuffe*, & que l'on sait *qu'il n'a fait son Appologie pour les Catholiques par aucune vue de Religion, mais pour ne pas perdre ses Bénéfices* : Donc ce ne seroit pas sans raison, que quelques amis du P. Malebranche soupçonneroient ce même M. Arnauld, de n'avoir combattu la doctrine de ce Pere, touchant les Plaisirs des Sens, que par un esprit de chicane.

Encore donc qu'il fût vrai, ce qui n'est pas, que de tout temps on eût fait des reproches à M. Arnauld *sur ce pied-là*, il ne s'ensuivroit pas qu'on eût droit de lui en faire de semblables dans le point dont il s'agit. Mais afin qu'il y eût en cela quelque probabilité, il faudroit que non seulement on lui eût fait de tout temps de tels reproches, mais qu'on les eût appuyés de bonnes preuves ; c'est-à-dire, qu'on l'eût souvent convaincu d'avoir agi de mauvaise foi. Car des accusations sans preuve contre un homme de bien, en quelque nombre qu'elles puissent être, ne furent jamais une présomption, qu'il est capable de faire les choses dont il auroit été accusé. Tout ce que cela prouveroit est, qu'il auroit eu de tout temps beaucoup d'ennemis, & des ennemis fort injustes & fort emportés.

§. V.

Quatrieme Argument, pour justifier le soupçon qu'on auroit de la mauvaise foi de M. Arnauld.

Vous croyez, Monsieur, qu'on le pourroit tirer du peu de liaison qu'il y a entre le principal sujet du Livre de M. Arnauld, & ce qui est traité dans ces quatre grands Chapitres des Plaisirs des Sens.

Réponse. Je doute, Monsieur, qu'il y eût aucun ami du P. Malebranche qui voulût se servir de cette raison. Elle ne lui a pas réussi à lui-même, quand il en a employé une semblable, pour faire croire que c'étoit par chagrin que M. Arnauld avoit écrit son Livre *des Idées*. Mais

de plus, on ne voit pas qu'on fût bien fondé de prendre pour une épisode hors de propos, ce que M. Arnauld dit dans son Livre touchant les Plaisirs des Sens. Car ayant entrepris de réfuter le *Traité de la Nature & de la Grace*, & y ayant trouvé cette proposition plusieurs fois répétée, *qu'on est heureux en jouissant de ces plaisirs*, pourquoi voudroit-on qu'il l'eût laissé passer sans en rien dire, s'il l'a jugée non seulement fausse, mais tout-à-fait contraire aux vrais principes de la Morale. VII. Cl. N°. XI.

§. VI.

Cinquieme Argument, pour appuyer ce même soupçon.

Ce que j'appelle un cinquieme Argument n'en est pas proprement un. C'est la maniere dont vous dites, que ceux qui soupçonneroient M. Arnauld de mauvaise foi, pourroient répondre aux quatre preuves que je vous ai données du contraire dans *l'Avis*.

Vous leur faites dire, *que tout ce qu'on peut conclure en général des précautions que M. Arnauld a observées, c'est qu'étant homme d'esprit, & aguerri dans les disputes plus que personne du monde*, IL A BIEN CACHÉ SON JEU, *& s'est ménagé des lieux de retraite en cas de besoin, comme font les bons guerriers: Qu'on sait assez qu'un Auteur habile ne fait pas grossiérement une chicane à son adversaire*, ET SANS SE COUVRIR DES APPARENCES DE LA BONNE FOI: *Et qu'ainsi ceux qui auroient une fois cru que M. Arnauld ne pouvoit écrire, qu'avec des vues un peu malicieuses, contre la doctrine des Plaisirs des Sens, ne changeroient pas d'opinion en remarquant les quatre choses que l'on a développées dans l'Avis.* page 18.

Vous reconnoîtrez, Monsieur, quand vous y aurez bien pensé, que rien ne seroit plus indigne d'un Chrétien, & même d'un homme d'honneur, que cette sorte de réponse; parce que rien ne seroit plus propre à justifier les jugements les plus téméraires & les plus malicieux. Quelque réglée, par exemple, que puisse être la conduite d'une femme, si elle a un peu de beauté, qui puisse malgré elle faire concevoir de mauvais desseins contre son honneur, qui empêchera que la malice de ceux mêmes qui désespéreront de pouvoir rien obtenir d'elle, ne la décrie par des médisances adroites, sans qu'on la puisse défendre par toutes les précautions qu'elle apporte pour éloigner d'elle ces mauvais soupçons; puisqu'on pourra toujours dire, quoi qu'elle fasse pour ne point donner de prise sur elle, que tout ce qu'on peut conclure du réglement de sa conduite, c'est *qu'elle cache bien son jeu, & qu'on sait assez qu'une fem-*

VII. Cl. N°. XI. *me habile ne fait pas grossiérement une telle faute, sans se couvrir des apparences de la vertu.*

Je n'ai pas besoin de m'arrêter davantage, pour faire voir quelle ouverture cela donneroit, à rendre presque incurables les plaies de la médisance. Vous le sentez bien, Monsieur, & vous jugez assez qu'on n'y peut rien opposer de plus fort, qu'une conduite toute contraire à ce qu'on impute à ceux de qui on médit. Or que gagnera-t-on par-là, puisqu'on pourra toujours dire, que c'est *qu'ils cachent bien leur jeu*, & que *d'habiles gens ne font pas grossiérement une trahison, sans se couvrir des apparences de la bonne foi?* Mais cela peut être, dira-t-on, & il arrive quelquefois, que des personnes, qui paroissoient gens de bien, n'étoient que des hypocrites. Cela est vrai, mais il faut que ce soit autre chose que des imaginations & des soupçons, qui les ait fait reconnoître pour hypocrites. Il est donc très-faux qu'il soit permis, sur ces sortes de *peut-être*, sans des preuves positives & bien fondées, de soupçonner personne de mauvaise foi ou d'hypocrisie: & c'est une des plus damnables propositions de Morale que l'on se pût imaginer, de prétendre que ces soupçons ne soient pas défendus, lorsque l'on peut dire, *que ce qui est cause qu'on ne trouve rien dans ce que font ceux contre qui on les forme, qui puisse donner lieu de les regarder comme des chicaneurs ou des hypocrites, c'est qu'ils savent bien cacher leur jeu.*

Vous voyez donc, Monsieur, qu'il n'y a rien de solide dans tout ce que vous avez cru qui pourroit venir dans l'esprit de quelque partisans du Pere Malebranche, qui auroient soupçonné M. Arnauld d'avoir combattu de mauvaise foi la doctrine de ce Pere touchant les Plaisirs des Sens.

Mais cela vous importe peu, puisque vous n'avez pas cette pensée de M. Arnauld, & que vous déclarez positivement, que vous ne croyez point qu'il ait agi de mauvaise foi, ni par un esprit de chicane. Nous voilà donc assez d'accord sur ce premier chef. Voyons si nous pourrons nous accorder de même sur le second, qui est plus important en soi, mais qui l'est moins à l'égard de M. Arnauld. Car vous dites vous même, Monsieur, que vous êtes sûr, qu'il aimeroit mieux que l'on crût qu'il auroit manqué de lumiere, en reprenant dans son adversaire ce qui ne seroit pas répréhensible, que non pas qu'on le soupçonnât d'avoir manqué de probité, en le chicanant & le combattant de mauvaise foi, pour le rendre suspect du côté de la morale.

VII. Cl.
N°. XI.

SECOND POINT.

S'il est vrai dans le fond que M. Arnauld a eu tort, de trouver à redire à la doctrine du P. Malebranche, touchant les Plaisirs des Sens.

§. I.

Etat de la dispute.

IL s'agit de savoir si on ne peut raisonnablement douter de la vérité prétendue de cette proposition : *les Plaisirs des Sens rendent heureux ceux qui en jouissent, & d'autant plus heureux qu'ils sont plus grands.*

Si le P. Malebranche n'avoit dit cela qu'en passant, une fois ou deux, & sans y faire de réflexion, apparemment on l'auroit aussi laissé passer sans le contredire. Mais il paroît qu'il est fort attaché à ce sentiment. On le trouve dans tous ses ouvrages. Il le regarde comme un principe dont il ne croit pas que l'on puisse douter. Il distingue avec grand soin les corps d'avec les Plaisirs des Sens : car en même temps qu'il assure par-tout, que ces derniers nous rendent heureux, il nous avertit sérieusement, que c'est une grande erreur de croire que les corps soient notre bien. Il nous donne un avis contraire touchant les Plaisirs des Sens, qui est, qu'il faut bien se donner de garde de dire aux voluptueux, que ce ne nous sont pas des biens, & *qu'ils ne rendent pas heureux ceux qui en jouissent*, PARCE QUE CELA N'EST PAS VRAI.

Il a cherché dans la Métaphysique de quoi appuyer sa pensée. Il y a trouvé que ce ne sont pas les corps qui sont la cause de ces plaisirs, comme on se l'imagine faussement, mais que c'est Dieu qui les forme immédiatement dans notre ame, quoiqu'à l'occasion de quelque changement dans notre corps. Et c'est sur cela qu'il fonde cette nouvelle spiritualité, *que le plaisir est imprimé dans l'ame, afin qu'elle aime la cause qui la rend heureuse* (c'est-à-dire Dieu) *qu'elle se transporte vers elle par le mouvement de son amour, & qu'elle s'y unisse étroitement pour être continuellement heureuse.*

On voit par-là quelle liaison a cette matiere avec celle des causes occasionnelles, qui déterminent l'action de la cause générale, qui est le sujet du premier Livre contre le nouveau Systême. Quoi qu'il en soit, & quelque raison qu'ait eue M. Arnauld d'y entrer, il paroît qu'il a combattu de très-bonne foi l'opinion de son adversaire, & qu'il a eu raison de supposer, comme vous l'avouez vous-même, que le P. Malebran-

VII. Cl. N°. XI. che ne vouloit pas dire, qu'on étoit heureux en jouïssant des Plaisirs des Sens, parce que l'on croyoit l'être, mais parce qu'on l'étoit effectivement.

Ayant donc pris en ce sens la pensée de ce Pere, il l'a combattue par diverses preuves. Mais il est important, Monsieur, de remarquer qu'entre ces preuves, il s'est bien gardé d'employer les deux, qu'on auroit lieu de croire, par votre réponse, qui seroient les principales dont il se seroit servi. L'une, que les Plaisirs des Sens ne sauroient être notre bonheur, parce que nous n'en avons point d'autre que celui dont nous jouirons dans le ciel. L'autre, qu'ils ne peuvent aussi être nôtre bonheur, parce qu'ils devroient plutôt être appellés notre malheur, à cause des peines dont Dieu punira en l'autre vie ceux qui s'y seront abandonnés en celle-ci. Il n'a pas dit un seul mot dans son Livre de l'une ou l'autre de ces deux choses: & cependant, Monsieur, nous verrons dans la suite, que c'est par-là que vous croyez satisfaire à toutes les preuves de M. Arnauld, comme si elles consistoient en cela.

§. II.

Diverses choses dont M. Bayle convient en partie avec M. Arnauld sur cette matiere.

Je ne savois, Monsieur, ce que vous pourriez opposer à diverses choses que dit M. Arnauld pour établir son opinion, tant elles me paroissoient bien fondées. Mais il se trouve aussi que vous ne les avez pas contestées.

Liv. I. Chap. 21. Il dit d'abord: *Que ce seroit une étrange confusion dans la Morale, que de changer les principales notions des choses qui s'y traitent;* & il recherche ensuite *qu'elle est la notion du mot de bonheur, lorsqu'on demande dans la Morale: en quoi consiste le bonheur de l'homme?*

Vous demeurez d'accord, qu'en prenant *le mot de bonheur comme on le prend dans la Morale*, il a raison de nier que les Plaisirs des Sens nous rendent heureux. C'est ce que vous faites entendre lorsque vous dites,

Replique, page 17. *que ceux qui jugeront de cette dispute selon le tour de morale que l'on donne ordinairement à cette doctrine, & non selon la vérité littérale d'un dogme métaphysique, seront favorable à M. Arnauld.*

2°. Il fait voir en quel sens tous les anciens Philosophes & S. Augustin ont pris le mot de bonheur.

Vous ne prétendez pas qu'il se soit trompé dans cette explication: vous vous êtes trouvé obligé d'avouer, que tous les anciens Philosophes

& tous les Peres ont parlé comme M. Arnauld. Vous dites seulement, qu'on le pourra soupçonner de n'avoir dit tout cela que *pour former une opposition odieuse, entre la doctrine des anciens Philosophes & des Saints Peres, & celle de l'Auteur de la Recherche de la Vérité.* Que cette *opposition* soit *odieuse* ou non, il me suffit maintenant que vous n'ayiez pas nié qu'elle ne fût véritable. VII. Cl. N°. XI.

3°. M. Arnauld a fait remarquer, que la principale propriété de ce qui rend l'homme heureux, est, d'être desirable par lui-même. Et c'est ce qu'il montre encore par le consentement unanime des Philosophes, approuvé par S. Augustin.

Vous n'en avez pu disconvenir : mais vous avez prétendu, que cela ne fait rien contre le P. Malebranche ; parce qu'il est clair, dites-vous, *qu'il n'a pas donné au mot de bonheur, l'appliquant au plaisir, le sens que lui donnent les Philosophes, quand ils traitent du souverain bien, dont la principale propriété, est, d'être desiré pour lui-même :* QUOD EST PROPTER SE EXPETENDUM.

4°. Cette propriété du bonheur, d'être desirable pour soi-même, fournit à M. Arnauld une preuve convaincante, que les Plaisirs des Sens ne nous rendent point heureux. *Car ce qui n'est qu'un moyen n'est pas desirable pour soi-même.* Or *les Plaisirs des Sens ne sont qu'un moyen pour nous faire discerner ce qui est propre à la conservation de notre corps*, comme on le prouve par l'Auteur même du Systême, dans sa dixieme Méditation N°. XV. Les Plaisirs des Sens ne nous rendent donc pas heureux, parce que, n'étant que des moyens, ils ne sont pas desirables par eux-mêmes.

Vous passez tout cela comme étant incontestable, & vous n'y répondez encore autre chose, sinon, que *le P. Malebranche n'a pas supposé que le bonheur, que le Plaisir des Sens nous apporte, soit desirable pour soi-même ;* c'est-à-dire, qu'il a voulu que ce fût un bonheur qui n'eût point la propriété essentielle du bonheur. C'est comme si quelqu'un avoit dit, qu'un singe est un homme ; mais qu'on prétendît, pour l'excuser, qu'il n'auroit pas supposé que la nature humaine, qu'il auroit attribuée au singe fût une nature raisonnable. Replique, page 24.

5°. M. Arnauld a tourné encore cette preuve d'une autre maniere : *Rien ne nous peut rendre heureux que ce qui est desirable pour lui-même. Donc si les Plaisirs des Sens nous rendent heureux, il faut qu'ils soient desirables pour eux-mêmes ; & que, par conséquent, il soit permis de rechercher la volupté pour la volupté. Or rechercher la volupté pour la volupté, est ce qui est appellé par S. Augustin,* libido sentiendi ; *& par l'Apôtre S. Jean,* concupiscentia carnis.

VII. Cl. N°. XI. Vous ne sauriez encore rien nier de tout cela ; mais tout ce que vous pourrez faire, est, de dire seulement, que *le bonheur que le P. Malebranche attribue aux Plaisirs des Sens, est tout différent de celui qui est desirable pour soi-même*: comme si dire cela, n'étoit pas la même chose que de dire, que ce n'est pas un véritable bonheur; comme une figure qu'on appelleroit un cercle, mais dont on avoueroit que tous les diametres ne seroient pas égaux, ne seroit pas un vrai cercle.

Liv. I. 6°. M. Arnauld ajoute encore cette preuve : *Les plaisirs que l'on prétend nous rendre heureux, sont des plaisirs prévenants, tels que sont ceux que nous sentons en mangeant des confitures & des perdrix* (ce sont des exemples du P. Malebranche) *Or nous sentons ces plaisirs en mangeant des confitures & des perdrix, soit que nous le voulions, ou que nous ne le voulions pas. Il n'y a donc rien de moins convenable à la dignité de l'homme, fait à l'image de Dieu, que de mettre son bonheur dans des modifications de son ame, qui ne dépendent ni de sa raison, ni de sa volonté, & qui se forment en elle à l'occasion de quelque changement qui arrive dans son corps, soit qu'elle le veuille, ou qu'elle ne le veuille pas.*

Que pourriez-vous répondre encore, sinon, que cela est vrai du *bonheur moral;* mais non du *bonheur physique ou métaphyque*, tel qu'est, selon vous, celui que le P. Malebranche attribue aux Plaisirs des Sens.

7°. La derniere preuve de M. Arnauld est, *que si les plaisirs nous rendent heureux, c'est une suite, qu'ils nous doivent rendre d'autant plus heureux qu'ils sont plus grands : & c'est aussi ce que prétend le P. Malebranche. Cependant il prétend ailleurs, qu'ils peuvent être si grands, qu'ils nous ôtent l'usage de notre liberté; & il est bien certain, que, pendant que notre ame en est occupée, elle est incapable de ses plus nobles fonctions, qui sont la contemplation de la vérité, & le goût des biens spirituels. N'est-ce donc pas une chose honteuse, que de vouloir que nous soyons d'autant plus heureux, que nous sommes plus déchus de la noblesse de notre nature, & plus approchant de l'état des bêtes, ou au moins de celui des enfants, qui n'ont point encore le libre usage de leur raison ? C'est une des preuves dont se sont servis les adversaires d'Epicure, pour combattre son opinion brutale de la volupté. Elle doit être bien plus forte contre des Chrétiens, qui doivent mieux connoître que des Payens quelle est l'excellence de l'homme, & quel est le bien proportionné à cette excellence, dont la jouissance le doit rendre heureux.*

Pouvez-vous faire à cela d'autre réponse que la précédente ; & ainsi, réduisant tout à une question de nom, vous avouez que M. Arnauld a raison, en prenant le mot de *bonheur* comme il le prend ; & que le P. Malebranche l'a aussi de son côté, en le prenant comme il l'a pris. Mais

en

en même temps vous mettez tout votre fort à montrer, que le P. Malebranche parle plus correctement que M. Arnauld, & qu'ainsi on a eu tort de le critiquer. Il reste donc à faire voir que ce que vous dites sur cela pour justifier le langage du P. Malebranche, n'est fondé que sur des suppositions arbitraires, que vous jugerez vous-même qui n'ont aucune vraisemblance, quand vous les aurez considérées avec plus d'attention. VII. Cl. N°. XI.

§. III.

Suppositions de M. Bayle, pour justifier que le P. Malebranche n'a point dû être repris, pour avoir dit que les Plaisirs des Sens nous rendent heureux.

Premiere supposition. *Que le mot de bonheur a deux notions; l'une de Morale, & l'autre de Physique ou de Métaphysique.*

Il faut bien que vous supposiez cela, puisque vous dites en un endroit, que les uns jugent de cette proposition, *les Plaisirs des Sens nous rendent heureux, selon le tour de morale que l'on donne ordinairement à cette doctrine, & les autres selon la vérité littérale d'un dogme métaphysique.* Et en un autre, *que le peuple, qui en toute autre chose a besoin d'être redressé par ceux qui parlent exactement, est fort littéral & fort* Physicien, *en disant que les plaisirs sont un bonheur.* Par où vous voulez faire entendre, qu'il parle fort bien du *bonheur*, quand il l'attribue aux Plaisirs des Sens, parce qu'il en parle comme on en doit parler, quand on considere le bonheur *en Physicien.* Replique, p. 17 & 18. page 28.

Cette supposition est fort nouvelle, & on ne voit pas bien comment vous avez pu croire qu'on vous la passeroit sans contredit. Car il me semble que jusques-ici, tout le monde a cru, que les mots de *bonheur* & de *malheur*, aussi-bien que ceux de *vertu* & de *vice*, de *juste* & d'*injuste*, d'*honnête* & de *déshonnête*, de *louable* & de *blâmable*, de *permis* & de *défendu*, étoient des mots de Morale, & non de Physique ou de Métaphysique: c'est-à-dire, que c'étoit de la Morale & non de la Physique, ou de la Métaphysique, qu'on en devoit apprendre les véritables notions. Je doute, Monsieur, que vous osiez dire le contraire. C'est donc en vain que vous nous renvoyez à la Physique ou à la Métaphysique, pour avoir le sens d'aucun de ces mots, qui ne sont point du ressort de ces sciences, où l'on ne fait pas profession d'enseigner ce qui rend l'homme heureux ou malheureux, ou ce qui est juste ou injuste. Quoique cela

VII. Cl. N°. XI. soit très-clair : quelques exemples y pourront donner encore plus de lumiere.

C'est à la Physique à rechercher ce que c'est que le vin, quels en sont les effets, & quelle est la cause de ces différents effets : d'où vient qu'étant bu sobrement, il réveille l'esprit ; & qu'étant bu avec excès, il l'abrutit & le trouble ? Le Physicien en demeure-là, & il ne s'avisera jamais, à moins qu'il ne voulût joindre à la Physique des digressions de Morale, de demander, si c'est un vice ou une vertu de se provoquer à le boire sans bornes & sans mesure, & de prendre pour un sujet de louange, d'avoir pu le faire plus que pas un autre ? Il s'avisera encore moins de mettre en question, si un yvrogne est heureux, tandis qu'il boit de fort bon vin ? C'est ce qu'il laisse à discuter aux Philosophes moraux. Lisez toutes les Physiques bien faites, & vous trouverez que je dis vrai.

La Métaphysique a été plus avant, depuis quelques années, sur la nature des Plaisirs des Sens. Elle a découvert que ces plaisirs ne sont pas des modifications du corps, mais des modifications de l'ame, & elle prétend que c'est Dieu qui les forme en elle, à l'occasion de ce qui se passe dans le corps auquel elle est unie, pour lui être une courte preuve de ce qui est propre à le conserver.

Réflex. Phil. &c. Livre I. Vous avez vu dans le vingt-unieme Chapitre de M. Arnauld, ce que le P. Malebranche dit sur cela dans sa dixieme Méditation. *Tu as un corps, ton ame y est unie.... Tu veux & tu dois le conserver. Tu dois donc travailler à la recherche de deux sortes de biens ... Et tu dois avoir deux marques différentes pour discerner ces deux sortes de bien. L'ordre veut que le bien de l'esprit soit aimé par raison, & le bien du corps par l'instinct du plaisir : Que le bien de l'esprit soit recherché avec application, & le bien du corps discerné sans peine.... L'ordre veut donc que tu sois averti, par la preuve courte & incontestable du sentiment, de ce que tu dois faire pour conserver ta vie.*

Voilà tout ce que la Métaphysique peut enseigner. Elle en demeure-là ; & elle laisse à la Morale à rechercher, s'il s'ensuit de-là, *que les Plaisirs des Sens rendent heureux ceux qui en jouissent.* Et ainsi je ne sais comment vous vous êtes pu imaginer, que cette proposition, *les Plaisirs des Sens nous rendent heureux*, étoit *la vérité littérale d'un dogme métaphysique.* Assurément, vous vous êtes trompé faute d'application, & vous avez pris pour *la vérité littérale d'un dogme métaphysique*, la conclusion morale, que vous avez cru que l'on pouvoit & que l'on devoit tirer de ce dogme métaphysique. Et ce qui est de plus fâcheux, est, que vous ne vous êtes pas apperçu, que pour bien raisonner, vous en deviez tirer une toute contraire.

Car ce dogme métaphysique, comme je l'ai déja remarqué, ne dit point VII. Cl. N°. XI.
du tout, si ces Plaisirs des Sens, sont ou ne sont pas le bonheur de l'homme : mais il en dit trois choses, dont le Philosophe moral, à qui il appartient de déterminer ce qui peut être notre bonheur, doit conclure nécessairement que ces plaisirs ne le sauroient être. Ces trois choses sont. La premiere, que ces plaisirs préviennent la raison, & qu'on en est touché, soit qu'on le veuille, ou qu'on ne le veuille pas. Or l'homme étant ce qu'il est par sa raison & sa volonté, ce n'est aussi que par sa raison & par sa volonté qu'il peut être heureux. La seconde est, que ces plaisirs ne sont que des moyens pour conserver les corps. Or les moyens n'étant pas desirables pour eux-mêmes, ne peuvent être ce qui nous rend heureux. La troisieme est, que ces plaisirs ne sont que pour le bien de notre corps. Or le bien de notre corps n'est pas notre bien, comme l'avoue le P. Malebranche ; & par conséquent ce qui n'est qu'un moyen pour nous procurer ce qui n'est pas notre bien, ne peut être notre bonheur.

Souffrez donc, Monsieur, que je vous dise, que c'est avoir abandonné votre client, que d'avouer comme vous faites, que ceux qui prendront le mot de *bonheur*, comme on le prend dans la Morale, seront du sentiment de M. Arnauld ; car c'est à la Morale seule, ou humaine ou chrétienne, à décider ce différent. La Physique & la Métaphysique n'y ont que faire. Elles nous apprennent seulement quelle est la nature de ces plaisirs : mais ce qu'elles nous en apprennent, loin de nous porter à croire qu'ils nous doivent rendre heureux, nous doit, au contraire, persuader qu'ils ne sauroient être notre bonheur.

§. IV.

Seconde supposition. *Que le P. Malebranche a suffisamment déclaré, qu'il prenoit le mot de bonheur, selon les idées populaires.*

Vous supposez que le P. Malebranche a suffisamment déclaré, qu'il Replique,
prenoit le mot de *bonheur* selon les *idées populaires*, & non selon les p. 20, 21,
idées philosophiques, & que l'on peut prendre pour chicanerie de lui avoir &c.
imputé le contraire. Et pour le prouver vous alléguez un endroit de ce Pere, cité par M. Arnauld, que vous prétendez qui le dit formellement. C'est de son Traité, Disc. 3. n. 4.

« Le mot de bien est équivoque : il peut signifier ou le plaisir qui rend » formellement heureux, ou la cause du plaisir vraie ou apparente. Dans » ce discours, je prendrai toujours le mot de bien dans le second sens.... » Comme il n'y a que Dieu qui fasse sentir du plaisir à l'ame, il n'y a

VII. Cl. N°. XI. „ que Dieu qui lui ſoit véritablement bien. J'appelle néanmoins du nom „ de bien, les créatures qui ſont cauſes apparentes des plaiſirs que nous „ ſentons à leur occaſion : *car je ne veux point m'éloigner de l'uſage or-„ dinaire de parler, qu'autant que cela eſt néceſſaire pour m'expliquer clai-„ rement*".

Vous trouvez, Monſieur, que ce paſſage eſt convaincant contre M. Arnauld; & moi je trouve que s'il prouve quelque choſe, ce doit être contre vous.

Il eſt bien certain qu'il ne fait rien contre M. Arnauld. Car ces trois dernieres lignes, *car je ne veux pas m'éloigner, &c.* que vous avez miſes en capitales, comme étant déciſives, ne regardent point du tout le mot de *bonheur*, qu'il attribue aux Plaiſirs des Sens; mais le mot de *bien*, qu'il attribue à la cauſe réelle ou apparente de ces plaiſirs. Il eſt donc clair, que cela ne prouve nullement ce que vous prétendez, que le P. Malebranche a déclaré formellement dans ce paſſage; *que, lorſqu'il dit que les Plaiſirs des Sens, nous rendent heureux, il prenoit le mot de* bonheur *ſelon les idées populaires.*

Mais s'il étoit vrai que ce qu'il dit du mot de *bien*, il l'ait voulu dire auſſi de celui de *bonheur*, cela ſeroit encore davantage contre vous. Car ce qu'il dit, *qu'il appellera bien ce qui eſt la cauſe apparente du plaiſir, parce qu'il ne veut point s'éloigner de l'uſage ordinaire de parler, qu'autant que cela lui eſt néceſſaire pour s'expliquer clairement*, n'empêche pas qu'il ne déclare immédiatement après: *Que les créatures, quoique bonnes en elles-mêmes...... ne ſont point un bien à notre égard, parce qu'elles ne ſont point la véritable cauſe de notre plaiſir ou de notre bonheur;* & qu'il n'ait dit dans la Recherche de la Vérité, *page* 587, *que les richeſſes & les honneurs ne ſont point des biens à notre égard, quoique l'Ecriture les appelle des biens en parlant ſelon le langage ordinaire.* Il en ſeroit de même du bonheur, ſi c'étoit tant à l'égard du mot de *bonheur*, qu'à l'égard du mot de *bien*, qu'il eût déclaré *qu'il s'éloigne le moins qu'il peut de l'uſage ordinaire de parler.* Car cela voudroit dire, qu'à l'égard de l'un & de l'autre, il auroit parlé comme le peuple; & qu'ainſi, comme il avoit appellé *bien*, ce qu'il ne croyoit pas être notre bien, il avoit auſſi appellé *bonheur*, ce qu'il ne croyoit pas être notre bonheur.

J'ai eu donc raiſon, Monſieur, de vous dire deux choſes ſur ce paſſage, que vous avez mis en lettres capitales pour le faire mieux remarquer: l'une, qu'il ne prouve rien du tout contre M. Arnauld. Car il n'eſt pas vrai, que le P. Malebranche y ait déclaré, que ç'avoit été pour s'accommoder au langage du peuple, qu'il avoit appellé *bonheur* la jouiſſance des Plaiſirs des Sens. L'autre, que s'il l'avoit dit, comme il l'a dit

du *bien*, cela feroit entiérement contre vous, ainfi que je viens de le faire voir. VII. Cl. N°. XI.

§. V.

Troifieme fuppofition. *Qu'on n'a pas eu raifon de dire, que le P. Malebranche a dû prendre le mot de* bonheur *autrement que le peuple.*

Nous venons de prouver qu'il n'eft pas vrai, que le P. Malebranche ait déclaré, qu'en difant que les Plaifirs des Sens nous rendent heureux, il prenoit le mot de *bonheur* dans le fens du peuple. Or ne pouvant plus vous prévaloir de cette déclaration, parce qu'elle n'eft pas véritable, voyons fi vous avez pu fuppofer d'ailleurs que cela étoit ainfi, & que M. Arnauld a mal prouvé le contraire, lorfqu'il a dit: *Que ce feroit une étrange confufion dans la Morale, lorfqu'on la traite en Philofophe dans des livres dogmatiques, de prendre les termes de* BONHEUR *ou de ce qui rend heureux, dans des fens éloignés, dans lefquels aucun Philofophe ne les auroit jamais pris.*

Vous faites trois réponfes à cela; mais la troifieme ne fait rien du tout à notre fujet: car elle confifte à dire, *que par cela même que l'Auteur faifoit profeffion de parler exactement, & en bon Philofophe dogmatique, il a dû parler du bonheur felon les idées populaires, & non pas felon le fens des Philofophes.* C'eft fuppofer ce qui eft en queftion, & ce que nous ferons voir en fon lieu n'avoir pas la moindre apparence de vérité.

La feconde réponfe vient d'être ruinée. *C'eft qu'encore*, dites-vous, *qu'un livre foit fort dogmatique, & compofé par un Philofophe, nous n'avons pas droit d'en prendre les termes en un fens éloigné du populaire, lorfque l'Auteur nous avertit, qu'il ne veut point s'éloigner du commun ufage.* Vous fuppofez donc que le P. Malebranche nous a avertis, qu'il prenoit le mot de *bonheur* dans le fens populaire, ne voulant pas s'éloigner du commun ufage. Et c'eft ce qui n'eft pas vrai, comme on l'a montré dans le §. précédent.

Il ne refte donc plus que la premiere réponfe, à laquelle néanmoins vous nous permettez de ne nous point attacher; mais ne pouvant nous attacher à d'autre, il faut bien que nous examinions celle-là.

Cette réponfe confifte à dire: *Qu'il n'y a rien de plus ordinaire que de voir dans les Livres dogmatiques des Philofophes, plufieurs façons de parler prifes felon l'idée du Peuple. Qu'il n'y a point, par exemple, de Cartéfien qui ne dife mille fois, qu'un corps en pouffe un autre, que nous remuons nos mains, que les animaux font attirés par l'odeur des viandes,*

VII. Cl. N°. XI. *parce qu'il se contente d'établir, dans le Chapitre où il traite de la cause du mouvement, que Dieu est le moteur immédiat de tous les corps, & après cela il parle comme les autres.*

On demeure d'accord de tout cela. Mais cet exemple, loin de vous servir, vous est tout-à-fait contraire.

Car jamais personne n'a trouvé mauvais, que les Philosophes les plus dogmatiques se servent des façons de parler du peuple, quoiqu'ils ne les prennent pas dans le sens du peuple; c'est-à-dire, qu'ils parlent comme le peuple, quoiqu'ils ne pensent pas comme le peuple. Il a bien fallu que cela fût ainsi: car les Philosophes n'ayant pas une langue qui leur soit particuliere, ils ne se peuvent pas dispenser, à l'égard de la plupart des choses dont ils ont à parler, d'employer les mêmes mots que le peuple: mais parce que le peuple n'en a souvent que des idées fort confuses, & quelquefois même très-fausses, ce que font les Philosophes, est, qu'ils joignent aux mêmes mots, dont le peuple se sert aussi-bien qu'eux, d'autres idées que le peuple, ou au moins de plus nettes & de plus distinctes. Et cela étant, Monsieur, comme on n'en peut douter, n'est-il pas clair que c'est une regle du bon sens, qu'en lisant les livres dogmatiques des Philosophes, & sur-tout de ceux qui font profession de ne se point laisser emporter aux *préjugés populaires*, on doit prendre les mots & les façons de parler qui sont communes au peuple & aux Philosophes, non selon que les prend le peuple, mais selon que les Philosophes ont accoutumé de les prendre, à moins que ceux qui voudroient être entendus autrement n'en avertissent leurs lecteurs? Et c'est d'où M. Arnauld a eu certainement droit de conclure, que le P. Malebranche n'ayant point averti qu'il prenoit le mot de bonheur, qui est un des plus importants termes de la Morale, dans un autre sens que les Philosophes ne le prenoient ordinairement, on ne pouvoit supposer, sans lui faire tort, qu'il l'eût pris dans le sens du peuple, & non dans celui des Philosophes.

Votre exemple des Cartésiens non-seulement n'infirme pas cette regle; mais ne peut servir qu'à la confirmer. Car il ne s'agit pas de savoir (& c'est en quoi vous prenez le change) si les Cartésiens se servent des façons de parler populaires, comme de dire, qu'une boule en pousse une autre? Qui en doute? Mais si ces façons de parler ont le même sens dans leurs livres, que dans la bouche du peuple ou des autres Philosophes qui ne sont pas Cartésiens. Or il faut bien que vous avouiez, qu'ils n'ont pas le même sens dans les livres dogmatiques des Cartésiens. A quoi donc vous peut servir cela, pour réfuter ce que vous rapportez de M. Arnauld: *Que ce seroit une étrange confusion dans la Morale, lorsqu'on la traite en Philosophe dans les livres dogmatiques, de prendre les termes de*

bonheur, & de ce qui rend heureux, dans des sens éloignés, dans lesquels aucun Philosophe ne les auroit jamais pris. VII. Cl. N°. XI.

Mais vous avez laissé sans réponse, ce que M. Arnauld ajoute, & qui me paroît convaincant. C'est que le P. Malebranche ayant assez maltraité les Stoïciens sur ce sujet, il faut bien qu'il ait pris ce qu'ils disoient, que les Plaisirs des Sens ne pouvoient rendre heureux, dans le même sens qu'ils le prenoient; puisqu'autrement le procès qu'il leur fait avec assez de chaleur, n'auroit été qu'une dispute de mot, & n'auroit rien eu de solide.

§. VI.

Quatrieme supposition. *Que tout Plaisir, par cela même que c'est un Plaisir, est un bonheur.*

Cette supposition-ci est la principale de toutes, & qui serviroit le plus à vous tirer d'affaires, si elle étoit bien établie. Mais si elle ne l'est pas, si elle est purement arbitraire & sans aucun fondement, vous pouvez voir, Monsieur, ce que dit M. Arnauld dans sa *Défense*, contre ces sortes de suppositions forgées à plaisir, que l'on veut forcer les autres de recevoir, telle qu'étoit celle du P. Malebranche, quand il traitoit d'ignorants ceux qui ne vouloient pas demeurer d'accord, *que notre ame se sent, mais qu'elle ne se connoît pas.*

Pardonnez-moi donc, si je vous dis, que la supposition dont il s'agit ici n'est pas meilleure. Elle consiste à prétendre, *qu'avoir des sentiments agréables, & être heureux, sont la même chose;* que ces termes sont convertibles, *que les hommes en sont convenus.* Toute votre réponse est pleine de cette supposition. En voici quelques endroits.

L'Auteur (c'est-à-dire, le P. Malebranche) *suppose, que le bonheur de notre ame, formellement pris, consiste dans un sentiment agréable.* page 10.

Toute sorte de plaisir, par cela même que c'est un plaisir, est un bonheur. Ibid.

C'est parler très-exactement que de dire, que les plaisirs sont un bonheur; parce que c'est attribuer au sujet de la proposition une qualité qui lui est immédiatement propre, & qui émane de son être: de sorte que c'est une de ces dénominations qu'on nomme en Philosophie intrinseques. page 28.

Supposons que les hommes sont convenus que l'on est riche, lorsqu'on possede cent mille francs: un homme seroit vraiment riche qui les posséderoit quoiqu'il les dût perdre huit jours après....... Il en est de même du plaisir. Par un établissement ou arbitraire ou absolument nécessaire de la nature, il est le bonheur de l'ame. Ainsi tout homme qui sent du plaisir, est heureux pour le temps où il goûte ce plaisir. page 30.

[illegible]

mettre la générale, sans admettre la particuliere, ni combattre la particuliere, sans combattre la générale. VII. Cl. N°. XI.

Il s'agit donc de l'une & de l'autre, dans la dispute entre le P. Malebranche & M. Arnauld, touchant les Plaisirs des Sens. Le premier soutient, qu'ils rendent heureux : le second le nie, & ne le nie pas seulement, mais il appuye ce qu'il en dit par de très-bonnes preuves. Vous avez pris parti pour le P. Malebranche contre M. Arnauld, & dans vos Nouvelles & dans cette Réponse. Vous vous êtes donc engagé à prouver que M. Arnauld a tort, & que le P. Malebranche a raison. Et comment le prouvez-vous? En disant & redisant sans cesse, *que tout plaisir est un bonheur;* c'est-à-dire, en supposant vingt & trente fois ce qui est en question, sans le prouver une seule fois.

Je ne vois que deux réponses que vous pourriez faire à cela. L'une, que l'on ne prouve point les définitions, parce qu'elles sont arbitraires, & que tout ce que vous avez voulu dire est, que dans le Dictionnaire du P. Malebranche, *bonheur* & *sentiment agréable* sont la même chose; sans que, ni vous ni lui, ayiez été obligés de vous mettre en peine si ce sont différentes choses dans le Dictionnaire des autres.

L'autre réponse seroit, qu'on n'a pas besoin de prouver ce qui est constant, & dont les hommes sont convenus : & qu'ainsi vous n'avez pas dû prouver *que tout plaisir, dès-là qu'il est plaisir, est un bonheur;* parce que les hommes en sont convenus, & que s'ils parlent quelquefois autrement, ce n'est qu'en parlant improprement & d'une maniere figurée.

Je réserve au §. suivant à examiner cette seconde réponse, & je ne parlerai dans celui-ci, que de la premiere.

Je ne pense pas que vous voulussiez vous y arrêter, à cause des raisons suivantes, qui ne manqueroient pas de vous venir dans l'esprit.

1°. Il ne faut pas abuser de cette maxime, que *les définitions des mots sont arbitraires.* Car cela ne donne pas droit de changer à sa fantaisie, les idées communes des mots ordinaires, & sur-tout dans la Morale; comme qui voudroit soutenir, que la disposition de se battre en duel à tout venant, est une vertu, parce qu'il auroit pris pour vertu toute sorte de valeur & de courage, qui met l'ame au-dessus de la crainte de la mort.

2°. Il n'est point permis de se faire un Dictionnaire particulier sans en avertir le monde : car ce seroit tromper ses Lecteurs. Or le P. Malebranche, qui dit si souvent, que c'est un bonheur de jouir des Plaisirs des Sens, n'a jamais averti qu'il prenoit le mot de *bonheur* dans un sens qui lui étoit particulier. On n'a donc pas de droit de le supposer.

3°. Quand nous donnons un sens particulier à quelque terme, nous ne devons pas nous imaginer que les autres s'astreindront à le prendre

VII. Cl. N°. XI. dans ce même ſens, ni par conſéquent dire qu'une propoſition n'eſt pas vraie, qui ſeroit vraie ſelon la ſignification ordinaire de ce terme, parce qu'elle ne ſeroit pas vraie ſelon un ſens qui nous ſeroit particulier. Pourquoi donc le P. Malebranche nous donneroit-il ſérieuſement cet avis : *il ne faut pas dire aux voluptueux, qu'on n'en eſt pas plus heureux pour jouir des Plaiſirs des Sens : car cela n'eſt pas vrai.* Cela peut n'être pas vrai, lui répondra-t-on, en prenant le mot de *bonheur* dans le ſens bizarre que vous vous êtes aviſé de lui donner. Mais ſi cela eſt vrai dans le ſens que donnent au mot de *bonheur* tous les Philoſophes raiſonnables, qui ont toujours cru qu'une propriété eſſentielle du bonheur étoit, d'être deſirable par ſoi-même, ce que ne ſont pas les Plaiſirs des Sens, pourquoi ne dirions-nous pas aux voluptueux, qu'ils ſe trompent, quand ils croient trouver leur bonheur dans la jouiſſance des Plaiſirs des Sens?

4°. Enfin, Monſieur, vous n'avez garde de dire, que ce n'eſt que dans le Dictionnaire du P. Malebranche que vous avez adopté, que *tout Plaiſir* eſt notre bonheur, puiſque, ſuppoſant que c'eſt le langage du peuple, vous ajoutez : *Que quoiqu'en toutes autres choſes il ait beſoin d'être redreſſé par ceux qui parlent exactement, il n'a pas beſoin de l'être en celle-ci ; parce qu'en diſant que les Plaiſirs des Sens ſont un bonheur, il attribue au ſujet de la propoſition, une qualité qui lui eſt immédiatement propre, & qui émane de ſon être.*

Vous voyez donc, Monſieur, que, pour vous diſculper de ce qu'on appelle *pétition de principe*, qui conſiſte à ſuppoſer ce qui eſt en queſtion ſans le prouver, vous ne pouvez pas vous ſervir de cette premiere réponſe, qu'on n'a pas beſoin de prouver les définitions de mots, parce qu'elles ſont arbitraires, & que votre deſſein n'a été que de parler ſelon le Dictionnaire du P. Malebranche. Il faudroit donc que vous euſſiez recours à la ſeconde : mais peut-être qu'elle ne ſe trouvera pas meilleure que l'autre.

§. VII.

Cinquiéme ſuppoſition. *Que les hommes ſont convenus de regarder comme un bonheur toutes ſortes de Plaiſirs.*

Cette ſeconde réponſe ſeroit, qu'on n'a pas beſoin de prouver ce qui eſt conſtant, & dont tous les hommes ſont convenus, comme on n'a pas beſoin de prouver que les Plaiſirs des Sens, ſont des ſentiments agréables, parce qu'on ſait aſſez que les hommes ſont convenus, de n'appeller Plaiſirs que des ſentiments agréables. Il ne vous reſte donc qu'à dire ; que les hommes ſont convenus d'appeller *bonheur*, tout Plaiſir ou ſentiment

agréable, & qu'ainsi vous avez pu supposer sans preuve; *que tout Plaisir, dès-là qu'il est Plaisir, est un bonheur.* VII. Cl. N°. XI.

C'est en effet ce qu'il paroît que vous supposez en la page 30. *Supposons*, dites-vous, *que les hommes soient convenus que l'on est riche lorsqu'on possede cent mille francs, tout homme qui les aura sera riche, quoiqu'il les dût perdre huit jours après. Il en est de même des Plaisirs. Par un établissement, ou arbitraire ou nécessaire, il est le bien de l'ame* (Vous avez voulu dire, *il est le bonheur de l'ame*; car il s'agit du *bonheur* & non seulement du *bien*) *ainsi tout homme qui sent du plaisir est heureux pour le temps qu'il goûte ce plaisir.* N'est-ce pas faire entendre, que ce que vous dites par supposition, pour ce qui est *d'être riche*, vous le pensez effectivement pour ce qui est *d'être heureux*; savoir, *que les hommes sont convenus, qu'on est heureux tant qu'on jouit du plaisir.* Autrement votre comparaison ne prouveroit rien.

Mais, pour donner plus de vraisemblance à cette supposition, vous en faites une autre, en faisant entendre que les hommes sont tellement convenus que les Plaisirs des Sens sont un bonheur, que s'il y en a qui ont peine à les appeller *un bonheur*, c'est en parlant figurément & non proprement; & cela par l'une ou l'autre de ces deux raisons: l'une, que c'est un bonheur peu considérable, en comparaison de celui dont nous espérons jouir dans le ciel, & qu'ainsi il est à propos de réserver le nom de *bonheur*, pour la souveraine félicité de l'autre vie. C'est ce que vous appellez, en deux ou trois endroits, une pensée dévote; mais qui n'est point philosophique. *Car, quoique cette espece de plaisir, que Dieu communique à l'ame des fideles glorifiés, mérite le nom de* bonheur *par excellence, cela n'empêche pas, que pour parler dans l'exactitude philosophique, toutes les autres especes de plaisirs ne doivent être appellées bonheur.* page 69.

L'autre raison, qui fait, selon vous, qu'on n'appelle pas bonheur les *Plaisirs des Sens*, quoiqu'ils le soient véritablement, c'est qu'on a quelquefois plus d'égard à leurs effets & à leur suite, qu'à ce qui leur convient par leur nature. Et ainsi, dites-vous en plusieurs endroits, quand on dit que les voluptueux sont plutôt malheureux qu'heureux, *c'est par une figure qu'on appelle métonymie, selon laquelle on donne à la cause par accident, le nom des mauvais effets qui en résultent, qui sont à l'égard de ce bonheur des voluptueux, des peines épouvantables pour l'autre vie.* page 29, & 32.

Tout cela ne seroit pas mal inventé, s'il étoit vrai que les hommes fussent convenus de joindre l'idée de bonheur à celle de plaisir, & d'estimer heureux tous ceux qui jouissent de quelque plaisir que ce soit, pendant qu'ils en jouissent. Mais c'est un fait que vos deux raisons ne prouvent point, mais qu'elles supposent: c'est-à-dire, que si le fait d'ailleurs

VII. Cl. étoit bien constant, vos deux raisons pourroient servir à expliquer, pour-
N°. XI. quoi on parleroit quelquefois d'une autre sorte?

J'en pourrois demeurer-là : car c'est à celui qui pose un fait à le prouver. Je veux bien néanmoins me charger d'en montrer la fausseté, & cela sera bien facile.

Depuis qu'on a commencé à philosopher parmi les Latins & parmi les Grecs, ce qui, après les conquêtes d'Alexandre, comprenoit presque tout l'Orient, jusqu'à ce qu'il n'y ait plus eu de Philosophes Payens par l'extinction du paganisme, c'est-à-dire, durant plus de huit cents ans, il n'y a rien à quoi ces Philosophes se soient appliqués avec plus de soin, qu'à
Chap. 21. rechercher ce qui rend l'homme heureux : *quid efficiat hominem beatum.* C'est ce que M. Arnauld a fait voir qu'a remarqué S. Augustin, au Livre XIX de la Cité de Dieu, Chapitre I : *Quam quæstionem magna intentione versantes invenire conati sunt quid efficiat hominem beatum. Illud enim est finis boni nostri, propter quod appetenda sunt cætera, ipsum autem propter se ipsum.* Et vous y trouverez aussi pourquoi les Philosophes ont tant parlé
De fin. du bonheur, & de ce qui rend l'homme heureux. C'est parce qu'ils re-
Liv. V. gardoient cette question comme la plus importante de toute la Philosophie. *Car celui*, dit Cicéron, *qui ignore quel est le souverain bien, ignore nécessairement la maniere dont il doit vivre, & se trouve dans un si grand égarement, qu'il ne sauroit trouver aucun port où se retirer : au lieu que quand on le sait, on sait aussi à quoi se doivent rapporter toutes les actions de la vie.*

Cependant il faut remarquer, que ces Philosophes ne regardoient le bonheur, dont ils parloient tant, que par rapport à cette vie. Car il y en avoit, comme les Epicuriens, qui n'en connoissoient point d'autre. Et si on excepte les Platoniciens, les autres n'avoient que des doutes sur l'immortalité de l'ame. Et ainsi ils n'avoient aucun égard à ce qu'elle deviendroit après la mort, pour définir ce qui rendoit les hommes heureux. Vous voyez donc, Monsieur, que vos deux solutions ne vous peuvent servir à expliquer ce qu'ils auroient dit de contraire à vos idées. Car l'un & l'autre a rapport au bonheur ou au malheur de l'autre vie, à quoi ils n'ont jamais pensé.

Il ne faut pas aussi vous imaginer, que quand ils ont appellé *le bonheur* dont ils disputoient SUMMUM BONUM, *le souverain bien*, ç'ait été pour le distinguer d'un autre bonheur qui ne seroit pas si parfait. Cette pensée n'auroit aucun fondement, quoique vous l'attribuiez à M. Arnauld, pour avoir quelquefois nommé le bonheur, le souverain bien. Ils n'ont jamais reconnu qu'il y eût d'autre bonheur que ce qu'ils ont appellé *summum bonum.* Mais ayant regardé le mot de bien comme général, & commun

à ce qui étoit bonheur & ce qui ne l'étoit pas, ils ont ajouté *summum*, VII. Cl.
au mot de *bonum*, comme on ajoute *rationale* au mot *d'animal*, c'est-à- N°. XI.
dire, comme on ajoute la différence au genre. Et ainsi il ne feroit pas moins absurde de prétendre, qu'ils ont reconnu par-là d'autre bonheur, que celui qu'ils appellent *le souverain bien*, par où ils entendent le bien desirable pour lui-même, & auquel l'on doit rapporter, comme à sa fin, tous les devoirs de la vie, que si on prétendoit qu'en appellant l'homme un animal raisonnable, c'est insinuer qu'il y a d'autres hommes qui ne sont pas si parfaits, que ceux qu'on appelle animaux raisonnables.

Cela étant supposé, considérons quelle notion tous ces Philosophes ont eu du bonheur, & s'ils sont propres à nous faire croire ce que vous assurez avec tant de confiance, *que tout plaisir, dès-là qu'il est plaisir, est bonheur*, & que *plaisir & bonheur sont des termes convertibles*.

Le contraire paroît manifestement par les différentes opinions sur ce qui rend les hommes heureux, que M. Arnauld a rapportées dans son vingt-unieme Chapitre. Car il est bien certain que les Stoïciens, & tant d'autres, qui ont soutenu avec tant de force, que c'étoit presque réduire la condition des hommes à celle des bêtes, que de vouloir qu'ils fussent heureux en jouissant des Plaisirs des Sens, étoient bien éloignés de reconnoître, *que tout plaisir rend heureux*, & que *plaisir & bonheur sont des termes convertibles*. Ils se seroient couverts de confusion s'ils avoient fait cet aveu, puisqu'ils auroient donné lieu à leurs adversaires de leur reprocher, que c'étoit renverser la premiere regle du sens commun, que de nier d'un sujet, qui est le plaisir, la qualité de bonheur *qui lui est immédiatement propre, & qui émane de son être*; & que c'est la même chose que si on nioit du tout, qu'il est plus grand que sa partie.

Mais si les Stoïciens par entêtement n'en étoient pas voulu convenir, les Epicuriens au moins n'auroient pas manqué de prendre droit, sur ce prétendu consentement des hommes, & de commencer par-là la preuve de leur doctrine en faveur de la volupté. Or c'est ce qui est bien certain qu'ils ne faisoient pas. M. Arnauld a remarqué, qu'ils prenoient pour principe, comme tous les Philosophes, la définition du souverain bien, & qu'ils le définissoient, comme les autres, *ce à quoi il faut rapporter tout ce que l'on fait de bien, & qu'il ne faut point rapporter à autre chose*.

Torquatus dans Cicéron, commence ainsi à soutenir le sentiment d'E- De finib.
picure touchant le souverain bien : *Quærimus quid sit extremum, quid* Lib. I.
ultimum bonorum : quod, omnium Philosophorum sententiâ tale debet esse, ut ad id omnia referri oporteat, ipsum autem nusquam. Hoc Epicurus in voluptate ponit. Et tout ce qu'il tâche ensuite de faire voir, est que cette définition, dont il suppose que tous les Philosophes demeuroient d'accord,

VII. Cl. N°. XI. convient à la volupté : & il parcourt même toutes les vertus, pour montrer qu'elles n'ont point pour fin l'honnêteté des Stoïciens, mais la volupté. A quoi bon tout ce circuit, si les Philosophes avoient cru en ce temps-là, que *bonheur & volupté sont la même chose*, & *que tout plaisir, par cela même qu'il est plaisir, est un bonheur?*

Ils ruinoient même cette prétention, selon vous, en attachant à l'idée de bonheur ce qui est desirable pour soi-même. Car vous avez reconnu

page 22. que M. Arnauld a eu raison de ne pas vouloir, que les Plaisirs des Sens soient notre bonheur, en prenant le mot de bonheur pour ce qui est desirable pour soi-même. Or jamais les Epicuriens n'ont douté, que ce ne fût une propriété essentielle du bonheur, d'être desirable pour soi-même. Vous ne trouvez donc pas, même dans les Epicuriens, de quoi appuyer cette proposition, dont vous supposez que les hommes sont convenus, *que tout plaisir, par cela même qu'il est plaisir, est un bonheur.*

Prouvez-la donc si vous pouvez; mais ne continuez plus à nous supposer, que les hommes en soient convenus. Car c'est un fait que l'on vous soutient avec raison, n'avoir pas la moindre ombre de vraisemblance.

§. VIII.

Sixieme supposition. *Que les plaisirs les plus criminels sont un bonheur.*

Si la supposition précédente, *que tout plaisir est un bonheur*, étoit bien fondée, c'en seroit une suite nécessaire, ce que vous supposez aussi, que les plaisirs les plus criminels sont un bonheur, & rendent heureux ceux qui en jouissent. Car qui peut douter que ce raisonnement ne soit très-bon. Tout plaisir, par cela même qu'il est plaisir, est un bonheur, & rend heureux tant qu'on en jouit. Or les plaisirs criminels, ne laissent pas d'être plaisirs pour être criminels. Donc les plaisirs les plus criminels sont un bonheur, & rendent heureux ceux qui en jouissent.

Vous avouez tout cela, non seulement en passant & en quelque lieu écarté, mais dans un article exprès de votre Réponse, où vous entreprenez de montrer que cela est vrai, qu'on ne s'en doit point choquer, & que *l'abus qu'on en pourroit faire, n'est pas une raison valable pour affirmer que cela est faux. Que nos artifices, nos fraudes pieuses, tous les détours de notre prudence se trouvent enfin trop courts, quand on les emploie pour le mensonge.*

Mais comment faites-vous voir que cela est si certain? En supposant, à votre ordinaire par une pure pétition de principe, que *sentiment agréable, & bonheur* sont la même chose; & qu'ainsi, comme on ne peut douter

qu'il n'y ait des sentiments agréables joints à quelques crimes ; on ne peut douter aussi, que *le bonheur ne soit joint au crime pendant cette vie.* Sur quoi vous faites parler un voluptueux en ces termes : *Définissez le bonheur comme il vous plaira, peu m'importe. Je sais bien ce que je sais ; c'est que si je devois être éternellement dans l'état où je me trouve quand je me divertis, je serois heureux éternellement.* Cela vous paroît si certain, que vous adressant à moi, vous ajoutez : *Vous ne pourriez pas le contredire de bonne foi. Car si les voluptés charnelles* (sans en excepter les plus criminelles, car c'est de celle-là principalement que la suite de votre discours fait voir que vous parlez) *devoient toujours durer sans dégoût, sans chagrin, aussi pures & aussi vives, qu'elles se font sentir en de certains moments, il est certain qu'elles pourroient rendre un homme éternellement heureux.* VII. Que N°. XI.

Je ne sais pas que peuvent penser, d'un tel discours, les personnes de votre communion qui font profession de piété, mais je sais bien qu'il n'y a point de personne pieuse dans la nôtre, qui n'en eût horreur.

Mais si cette proposition est vraie, dites-vous, peut-on s'en scandaliser que par un scrupule mal entendu. Et peut-on douter que cela ne soit vrai, en supposant comme je fais que plaisir & bonheur sont la même chose ?

Non assurément, on n'en peut douter en supposant cela. Mais c'est cela même qui vous devoit faire défier de votre supposition, ou plutôt, qui vous devoit faire comprendre qu'il falloit qu'elle fût bien fausse, puisqu'une si étrange proposition, que je ne veux pas répéter pour ne pas blesser de nouveau les oreilles chrétiennes, en est une suite nécessaire.

On n'a pas même besoin d'être Chrétien pour en être blessé. Les Payens les plus favorables aux Plaisirs des Sens en ont eu honte, & n'ont jamais osé dire, que les voluptés rendissent heureux, quand elles sont criminelles. Vous n'avez, Monsieur, qu'à lire le premier Livre de Cicéron *de Finibus*, & vous verrez que les Epicuriens soutenoient, qu'il n'y avoit que les voluptés qui étoient réglées par la sagesse & par la vertu, qui nous pouvoient rendre heureux. Je n'en apporte point de preuves pour abréger, mais je tire de-là un argument, qui renverse la proposition dont votre paradoxe est une suite.

Si les Philosophes, qui ont tant disputé du bonheur de l'homme, étoient convenus, que tout plaisir, dès-là qu'il est plaisir, est un bonheur, ils seroient tous demeurés d'accord, que les plaisirs les plus criminels sont un bonheur, & rendent heureux ceux qui en jouissent. Or il est certain, au contraire, qu'ils ont tous nié généralement, sans en excepter les Epicuriens, que les plaisirs qu'ils reconnoissoient être criminels, tels que

VII. Cl. N°. XI. font ceux des adulteres, ne font point un bonheur, & ne rendent point heureux ceux qui en jouiffent. Il eft donc certain qu'ils ne font point convenus de ce nouveau paradoxe, *que tout plaifir, par cela même qu'il eft plaifir, eft un bonheur.*

§. IX.

Septieme fuppofition. *Qu'il n'y a point de faux bonheur en confidérant le bonheur en lui-même.*

Vous fuppofez (ce que j'avoue encore être une fuite de votre fuppofition capitale) qu'à parler proprement, il n'y a point de faux bonheur, & que ce ne peut être que par une figure qu'on appelle métonymie, en donnant à la caufe par accident le nom des mauvais effets qui en réfultent, qu'on appelle quelquefois un faux bonheur, ce qui eft en foi-même un véritable bonheur. C'eft ce que vous expliquez en ces termes dans la page 56.

Voilà comme on peut dire, que les plaifirs d'un voluptueux font un vrai bonheur, un bonheur réel, & néanmoins un faux bonheur. Ils font un bonheur vrai & réel, puifqu'ils font, par leur entité, fous l'efpece du bonheur, & une modification actuelle, qui a l'effence du bonheur en général. Mais on peut les appeller un faux bonheur, parce qu'ils font fuivis d'un malheur épouvantable, & qu'ils n'ont pas la même durée que certains autres plaifirs, qui, à caufe de leur prérogative particuliere, méritent d'être appellés par excellence, le véritable bonheur; par où vous entendez la félicité du ciel.

Mais les Philofophes Payens ne connoiffoient ni la félicité du ciel, ni ces fupplices épouvantables, que les voluptueux s'attirent, en s'abandonnant à leurs plaifirs. Ce n'étoit donc ni par rapport à la félicité par excellence, ni par la figure, appellée métonymie, qu'ils ont pu appeller un faux bonheur de certains plaifirs, & qu'ils ont dit, de ces plaifirs, qu'ils rendoient d'autant plus miférables ceux qui en jouiffoient, qu'ils fe croyoient plus heureux. C'étoit donc, en confidérant ce prétendu bonheur en foi-même, & en croyant parler fans figure & très-proprement, qu'ils l'appelloient un faux bonheur. On n'en peut defirer un plus bel exemple, que ce que dit Cicéron, en parlant de la joie que témoignoit un jeune débauché dans une Comédie, pour être venu à bout de fatisfaire fa paffion. *Quid elatus ille levitate inanique lætitia & exultans, & temerè geftiens*, NONNE TANTÒ MISERIOR QUANTÒ SIBI VIDETUR BEATIOR. Cela eft tellement dans le bon fens, que je ne fais, Monfieur,

Monsieur, comment vous avez pu entreprendre de nous persuader, qu'il n'y a point de faux bonheur que celui qu'on appelleroit tel, en parlant improprement, ou parce qu'on le comparoit à la vision béatifique, ou parce qu'au lieu de le considérer en lui-même, on le prendroit pour un malheur, à cause des suites qu'il auroit en l'autre monde. VII. Cl. N°. XI.

Mais il semble, Monsieur, que vous n'êtes pas d'accord avec vous-même, sur le sujet du vrai & faux bonheur, & que vous en dites des choses qui renversent vos principes: car, s'il est vrai, comme vous l'assurez, que le bonheur formel consiste essentiellement dans la modification que Dieu communique à l'ame, *que l'on appelle sentiment du plaisir*, il est impossible qu'un homme ne soit pas heureux formellement, réellement actuellement, quand Dieu communique réellement à son ame la modification qu'on appelle sentiment du plaisir. D'où il s'ensuit, que les foux, dont la folie est gaie, sont réellement, & non seulement en imagination, les plus heureux de tous les hommes; & qu'ainsi, vous n'avez pas dû faire regarder comme imaginaire, le bonheur de ce fou de la ville d'Argos, qui étoit ravi de joie, en croyant entendre les plus belles tragédies du monde, lorsque personne ne les jouoit devant lui. Replique, page 68.

Qui se credebat miros audire tragœdos
In vacuo solus sessor plausorque theatro.

HORAC. Epist. II. Lib. II.

Car, d'où vient que cet homme, qu'Horace dit, qui étoit fort sage en toute autre chose, croyoit ouir de belles tragédies, lorsqu'on n'en jouoit point? Si ce n'est qu'en ayant oui autrefois avec beaucoup de plaisir, les traces qui en étoient demeurées dans son cerveau se réveilloient, dès qu'il étoit assis au même lieu où il avoit accoutumé de les ouir; & que quelque intempérie du cerveau causant un mouvement extraordinaire aux esprits, ils renouvelloient ces traces aussi fortement, qu'elles l'auroient été à la présence de ces objets agréables; ce qui les lui faisant concevoir comme présents, il étoit de l'ordre, qu'il en ressentît le même plaisir; c'est-à-dire, que Dieu communiquât à son ame *la même modification, qu'on appellé le sentiment du plaisir*, que si ces tragédies se fussent jouées effectivement devant lui. Il en est de même de tous les plaisirs & de toutes les joies des foux, qui s'imaginent avoir devant eux de certains objets agréables, qui n'y sont pas. Tout le monde, jusques ici, a cru, que le bonheur de ces foux étoit un bonheur faux & imaginaire. Mais pour vous, Monsieur, vous devez dire,

VII. Cl. N°. XI. qu'il est aussi véritable & aussi réel, que celui des personnes les plus sensées, que vous estimez heureuses quand elles goûtent les plaisirs des sens: car ils n'ont pas moins qu'elles, ce en quoi, selon vous, consiste essentiellement le bonheur; savoir *la modification de l'ame, qu'on appelle le sentiment du plaisir.* Vous vous êtes donc bien oublié, quand, parlant d'un convalescent, *qui mange avec grand appétit & avec un plaisir fort vif*, vous demandez: *Si ce n'est pas-là un plaisir qui a toute la réalité que doit avoir cet état de l'ame, dans lequel consiste la nature du plaisir*, & par conséquent du *bonheur*, selon vous? Et vous ajoutez pour le prouver: *Il est sûr qu'il n'y a rien là d'imaginaire, & que cet homme sent des saveurs très-agréables, & non pas à la maniere de ce fou, qui croyoit ouir de beaux concerts, où il n'y avoit personne.* Qu'importe, selon vous, pour ce qui est du réel & véritable bonheur de cet heureux fou, qu'il y eût des Acteurs, ou qu'il n'y en eût point, pourvu qu'il ressentît le même plaisir que s'il y en avoit eu, puisque vous mettez l'essence du bonheur *dans le sentiment du plaisir.* Or il ressentoit si vivement ce plaisir, qu'il ne pût s'empêcher d'être en colere contre ses amis, qui l'avoient fait guérir de cette agréable folie, jusqu'à leur reprocher, qu'ils l'avoient tué, au lieu de le servir, en lui arrachant un si doux plaisir, & lui ôtant, malgré lui, la joie que lui causoit une si agréable erreur:

> . . . . . . *Pol me occidistis amici*
> *Non servastis, ait, cui sic extorta voluptas*
> *Et demptus per vim, mentis gratissimus error.*

Prenez donc pour vraiment heureux tous les foux qu'une imagination blessée rend gais & contents, parce qu'elle ne leur représente que des objets agréables, ce qui cause naturellement en eux *des sentiments de plaisir;* ou ne dites plus, que *tout sentiment de plaisir est essentiellement un véritable bonheur.*

§. X.

Huitieme supposition. *Que le plaisir qui cause le bonheur étant réel, le bonheur considéré en lui-même ne sauroit être faux.*

Cette huitieme supposition est une suite de la précédente, ou plutôt elle en est le principe. Car ce qui vous fait croire qu'il n'y a point proprement de faux bonheur, mais qu'on n'en peut appeller aucun de ce nom que par une figure appellée *métonymie*, à cause des fâcheuses sui-

tes qu'il peut attirer après soi, c'est que vous supposez; que c'est toujours un bonheur réel & véritable, quand le plaisir dans lequel nous mettons notre bonheur est réel & véritable, quoique ce soit par erreur & par une fausse imagination qu'on y mette son bonheur. VII. Cl. N°. XI.

C'est sur quoi roule tout ce que vous dites dans la page 60 & en divers autres endroits de votre Réponse. Mais en prenant les choses en cette maniere, on dira de même qu'il n'y a point de fausses pistolles, ni de faux diamants. Car ce qu'on appelle de fausses pistolles, ou de faux diamants, ne sont pas des pistolles ou des diamants en peinture ou en imagination, mais ce sont des pistolles très-réelles & très-véritables, qu'on appelle fausses, parce que ce qui y paroît d'or n'a pas les qualités du vrai or; & que les diamants, de même, sont de très-réelles & de très-véritables pierres, qui ressemblent aux diamants, mais qui n'en ont pas les qualités.

Il en est de même du faux bonheur. On n'appelle point de ce nom ce qui n'auroit aucune ressemblance au vrai bonheur, comme l'état d'un scélérat qui meurt sur la roue. Mais on appelle un faux bonheur le plaisir, le contentement, la satisfaction que ressent un homme, très-réellement & très-véritablement, en ce qu'il a pris par erreur pour son vrai bien & pour sa fin, ce qui ne l'est point en effet. Tel est, par exemple, le plaisir que ressent un homme offensé, en se vengeant de son ennemi & le faisant mourir d'une mort cruelle. Vous ne direz pas que ce plaisir n'est pas réel & véritable. On dit communément, au contraire, qu'il n'y en a point de plus doux que celui de la vengeance. Vous pourriez donc dire, en vous attachant à vos principes, que ce n'est point un faux bonheur, mais que s'en est un très-réel & très-véritable, & que plus on ressent de plaisir à se venger cruellement, plus on est heureux. Mais on est assuré que si vous le dites, hors quelques naturels de tigre, il n'y aura guere de gens qui soient de votre avis.

Et c'est, Monsieur, ce qui fait voir que rien n'est plus mal fondé que la supposition générale sur laquelle tout cela roule : *Que les hommes soient convenus d'appeller bonheur & vrai bonheur toute sorte de plaisir, de quelque nature qu'il soit.* Il y a des cas où on voit tout d'un coup que cette proposition donne de l'horreur. Et si elle est fausse en quelque cas, votre systême du bonheur des Plaisirs des Sens, est insoutenable; parce qu'il n'a pour fondement que cette proposition : *Tout plaisir, dès-là qu'il est plaisir, est un bonheur.*

Ainsi vous n'avez jamais plus mal deviné que quand vous avez assuré, que je ne pourrois contredire ce que vous mettez dans la bouche d'un voluptueux, en le faisant parler en ces termes, que j'ai déja rapportés :

VII. CL. N°. XI. *Je sais bien ce que je sais: c'est que si je devois être éternellement dans l'état où je me trouve quand je me divertis, je serois heureux éternellement.* Ecoutez donc ce que *de bonne foi* je répondrois au voluptueux qui me parleroit de la sorte. Je vous avoue, lui dirois-je, que vous savez bien ce que vous savez; c'est-à-dire, que vous savez bien que les voluptés charnelles, dans le temps que vous vous y abandonnez, vous paroissent douces, & que ce sont des sentiments agréables. Qui vous a jamais nié que vous ne sussiez cela? Mais c'est aussi à quoi se borne votre science. Car il n'est point vrai que vous sachiez que c'est être heureux que d'avoir des sentiments agréables, de quelque nature qu'ils puissent être. Or c'est ce que vous supposez sans raison lorsque vous ajoutez: *Je sais que si je devois être éternellement dans l'état où je me trouve, quand je me suis absorbé dans les voluptés charnelles, je serois heureux éternellement.* Vous prenez un faux bonheur pour un vrai bonheur; comme celui qui prendroit une hapelourde pour un diamant. Rien ne nous peut rendre vraiment heureux que ce qui est desirable pour soi-même, & qui remplit nos justes desirs. Les voluptés charnelles n'ont ni l'une ni l'autre de ces qualités: elles ne sont point desirables pour elles-mêmes. Elles ne nous sont données que pour être à notre ame de courtes preuves de ce qui est propre à la conservation de notre corps, ou de la nature humaine. S'y attacher à cause du seul plaisir, est un aussi grand déréglement, que celui des femmes qui mangent des cendres ou des charbons, pour le plaisir qu'elles trouvent à manger ces ordures. Et une preuve qu'elles ne satisfont point nos justes desirs, c'est qu'elles dégoûtent dès qu'elles durent, ce qui vous oblige vous & vos semblables à les diversifier sans cesse, pour éviter le dégoût, qui, sans cela, en seroit inséparable. Vous ne savez donc ce que vous dites, quand vous vous imaginez, que si ces voluptés demeuroient toujours aussi vives qu'elles se font sentir en certains moments, vous seriez éternellement heureux. Vous ne vous connoissez ni vous-même, ni la nature de ces plaisirs. Notre ame n'est point faite pour ne jouir éternellement que de ces plaisirs brutaux. La privation de plus grands biens sans comparaison, dont elle est capable, la rendroit éternellement malheureuse dès qu'elle viendroit à les connoître. Et il est aussi contre la nature de ces voluptés charnelles, de durer long-temps sans qu'on en soit dégoûté, comme vous ne le savez que trop par votre propre expérience.

Mais un autre moyen qui vous pourra servir à vous guérir de votre folie, est, de faire attention à une autre personne, qui en aura une semblable, mais différente de la vôtre. Ecoutez ce que pourra dire un avare, qui se prive de tous les plaisirs dont vous faites votre bonheur, puis-

qu'il ne met le sien qu'à amasser de l'argent par ses adresses & par ses épargnes, & qu'il ne sent de plaisir que dans ce qui contribue à le faire devenir plus riche. Il dira comme vous : *Je sais bien ce que je sais. Je sais combien il est doux d'avoir beaucoup d'argent. Je ne sens de plaisir qu'à en amasser : & comme j'y réussis par mon industrie, je sais que si je devois être éternellement sur la terre dans l'état où je me trouve, je serois heureux éternellement.* De bonne foi, que penseriez-vous, ô voluptueux, du discours de cet avare ? Ne le regarderiez-vous pas comme un insensé, qui n'est heureux qu'en imagination, quoiqu'il soit très-malheureux en effet ? Qui ne sait, lui diriez-vous, qu'on ne doit desirer d'avoir de l'argent, que pour se donner du plaisir, & qu'il n'y a guere de plus grand déréglement d'esprit, que de se priver de presque tous les plaisirs de la vie pour en amasser. Mais pouvez-vous douter, ô voluptueux, que l'avare ne pense la même chose de vous ; & que l'honnête homme du monde, qui met son bonheur dans l'estime que l'on fait de lui, & dans la réputation de sage & de bel esprit qu'il s'est acquise par sa conduite, ne vous regarde tous deux, je veux dire le voluptueux & l'avare, comme de misérables jouets de l'infirmité humaine, qui sont d'autant plus malheureux que chacun est plus content de son faux bonheur ? VII. Cl. N°. XI.

Je m'apperçois que je m'étends trop. Mais je n'en suis point fâché, pour vous faire voir, Monsieur, que, sans user de *métonymie*, ni de ce qui pourroit être pris *pour une pensée outrée d'un homme entêté*, *qui s'imagineroit fiérement qu'on devroit plus déférer à ses paroles qu'à l'expérience*, on peut fort bien combattre la fausse opinion que les voluptueux ont de leur bonheur, comme ont fait pendant sept ou huit cents ans les plus raisonnables Philosophes Payens, qui considéroient ces voluptés en elles-mêmes, sans aucun rapport ni à l'Enfer, ni au Paradis, dont ils n'avoient point de connoissance, ou à quoi ils ne faisoient nulle attention.

§. XI.

Neuvieme supposition. *Qu'on doit prendre du peuple la vraie idée du bonheur.* Explication de ce que le peuple croit du bonheur, & en quoi il se trompe.

Ce que je viens de dire dans le §. précédent suffit presque tout seul, pour faire voir qu'il n'y a pas plus de solidité en ce que vous supposez, qu'on doit prendre du peuple la vraie idée du bonheur, *pour en parler dans une exactitude philosophique.*

VII. Cl. N°. XI. page 28. Vous faites cette ſuppoſition en deux endroits. Vous dites dans l'un: *Que le peuple, qui en toutes autres choſes a beſoin d'être redreſſé par ceux qui parlent exactement, n'en a pas beſoin ſur le chapitre du bonheur.*

Et dans l'autre, vous pouſſez cela juſques à dire: *Que plus on fait profeſſion de parler exactement & en bon Philoſophe dogmatique, plus on doit parler du bonheur ſelon les idées populaires, & non pas ſelon le ſens des Philoſophes.*

C'eſt parler bien différemment de ce que vous appellez le *Peuple.* Vous en avez d'une part ſi méchante opinion, que, hors une ſeule choſe, vous voulez qu'en *toutes les autres* il ait beſoin d'être redreſſé par ceux qui parlent exactement. Et vous en faites de l'autre tant d'état, que, dans la queſtion qui a le plus exercé les Philoſophes de l'Antiquité, vous prétendez que ſon jugement eſt tellement préférable au leur, que ce ſoit abſolument ce que l'on doit ſuivre, quand on en veut parler exactement & en bon Philoſophe dogmatique.

Mais je ne ſais, Monſieur, ſi vous avez bien conſidéré ce que c'eſt que ce peuple au jugement duquel vous voulez que l'on ſe conforme pour avoir la vraie idée du bonheur. Ne vous êtes-vous point ſouvenu de ce qu'en dit un Ancien, que c'eſt une bête à pluſieurs têtes; *Bellua multorum eſt capitum:* & que rien n'eſt plus brouillé que les divers ſentiments de ces différentes têtes, touchant le bonheur de l'homme.

Chacun met ſon bonheur en ce qui le touche le plus ſelon ſa paſſion dominante. Les avares, à être riche.

Les vains & glorieux, à être loués, flattés, & eſtimés dans le monde.

Les pareſſeux, à mener une vie molle, ſans travail, ſans ſoin & ſans affaires.

Les curieux, à contenter leur vain deſir de ſavoir quelque choſe de nouveau.

Les naturels vindicatifs, à ne rien ſouffrir de déſobligeant, qu'ils ne le rendent au quadruple.

Les amoureux de la belle gloire, comme ils l'appellent, à en acquérir par des actions extraordinaires de valeur.

Les intempérants, à s'abandonner aux plaiſirs du boire & du manger, & à d'autres plus infames. Je ne parle point des véritablement gens de bien, dont l'amour dominant eſt, de vivre en vrais Chrétiens: car pour ceux-là, vous n'y trouveriez pas votre compte, & il ne vous ſeroit pas avantageux que l'on ſe réglât par leurs idées, pour parler du bonheur dans une exactitude philoſophique.

Les laiſſant donc à part comme trop ſéveres; chez qui de tous ceux dont j'ai parlé, & d'une infinité d'autres qu'on ſe peut imaginer, trou-

verons-nous *ces idées populaires*, que nous devons suivre selon vous, pour croire que les Plaisirs des Sens nous rendent heureux, en parlant du bonheur dans une exactitude philosophique ? Ne sera-ce que chez les intempérants ? Pour quelle raison ? Qui les a établis les maîtres du langage correct touchant le bonheur, & de ses véritables idées ? VII. Cl. N°. XI.

Je prévois que vous me direz, qu'il n'est pas nécessaire d'être intempérant pour trouver que le vin est bon, & ainsi des autres plaisirs. Je vous l'avoue : car, comme dit Cicéron, avec autant d'élégance que de bon sens : *Non necesse est ut ei non sapiat cor, cui sapit palatum.* Mais je vous soutiens qu'il faut être intempérant pour mettre son bonheur à boire du vin que l'on trouve bon, à cause du plaisir que l'on sent en le buvant ; car c'est s'attacher à ce plaisir comme à sa fin, en quoi consiste l'intempérance : au lieu que la tempérance nous oblige seulement à passer par ce plaisir, comme par un moyen qui sert à notre ame pour discerner ce qui est propre à la conservation du corps, auquel elle est unie. Et c'est ce que nous apprend le langage même du peuple. Car il parle très-correctement quand il dit, pour blâmer quelqu'un d'intempérance dans la boisson, que c'est un homme qui aime à boire : par où il est clair que l'on veut marquer qu'il boit pour boire, qu'il recherche le plaisir de boire, & qu'il y met sa fin & son bonheur. Et il en est de même de l'avarice, qui est appellée dans la langue grecque φιλαργυρία, l'amour de l'argent : ce qui fait dire au Sage, pour donner de l'horreur de ce vice, qu'il n'y a rien de plus méchant que d'aimer l'argent : *nihil est iniquius quàm amare pecuniam :* & à l'Apôtre, que c'est une *idolâtrie*, parce que l'avare fait une idole de son argent, en le prenant pour son Dieu lorsqu'il y met son bonheur, & qu'il le prend pour sa derniere fin.

Ainsi, Monsieur, il faut demeurer d'accord, qu'en parlant du bonheur dans l'exactitude philosophique, l'homme ne met son bonheur qu'en ce qu'il prend pour sa fin ; & que c'est sa passion dominante qui lui fait prendre pour sa fin une chose plutôt qu'une autre. Et cela même est conforme aux idées populaires, puisque chacun ne se croit heureux, que lorsqu'il est arrivé à la possession de ce qu'il aime ; & qu'il ne croit de même les autres heureux, que selon qu'il connoît ou qu'il présume connoître qu'ils sont parvenus à ce qu'ils affectionnent beaucoup. Si on sait, par exemple, qu'un homme n'aime point la bonne chere, & qu'il en a plutôt de l'aversion, on ne l'estimera point heureux pour s'être trouvé à un grand festin ; mais on en félicitera celui que l'on sait être attaché à ces sortes de plaisirs.

J'ai donc raison de vous dire, que ce sont les intempérants que les

VII. Cl. N°. XI. plaiſirs qu'ils aiment rendent heureux; mais que ce n'eſt que d'un faux bonheur, tel qu'eſt auſſi celui des avares en devenant riches, des pareſſeux en menant une vie molle, des vindicatifs en ſe vengeant, & de même des autres; & qu'ainſi les Plaiſirs des Sens n'ont en cela aucun avantage, au-deſſus des autres objets des paſſions dominantes, qui rendent tous de la même ſorte heureux à leurs yeux, ceux qu'elles poſſedent lorſqu'ils en jouiſſent; mais qui ne leur peuvent donner à tous qu'un faux bonheur, parce que c'eſt en leur faiſant prendre pour leur vrai bien & pour leur derniere fin, ce qui ne l'eſt pas; comme un homme ne devient riche qu'en apparence, en recevant très-réellement dix mille piſtolles, ſi elles ſont toutes de faux or.

Mais c'eſt en quoi le peuple, purement peuple, ſe peut aiſément tromper. J'entends par-là, ceux qui n'ont corrrigé ni par la foi, ni par l'étude les fauſſes idées de morale qui nous viennent du péché. Car eſtimant heureux tous ceux dont je viens de parler, auſſi-bien que les voluptueux, ils ne diſtinguent point ſi c'eſt d'un vrai ou d'un faux bonheur; comme il n'y a que les connoiſſeurs en pierreries, à qui il n'arrive pas de ſe tromper facilement, en prenant de faux diamants pour de vrais diamants.

Mais ce qui aide le peuple à ne pas diſtinguer entre vrai & faux bonheur, eſt, ce que M. Arnauld a remarqué dans ſon Chapitre XXII: Que parce qu'il eſt clair qu'on ne peut être heureux ſi on n'eſt content, on a cru que cela ſe pouvoit renverſer, & qu'il y avoit lieu de croire que dès-là qu'on étoit content, on étoit heureux. Comme donc il eſt naturel de ſe trouver content quand on poſſede ce qu'on aime, & à quoi notre cœur eſt attaché, c'eſt ſur cette fauſſe maxime, *il eſt content, donc il eſt heureux*, que ſont fondées toutes ces imaginations d'être heureux, dont ſe flattent les hommes qui poſſedent ce qu'ils aiment, quoiqu'ils n'aiment pas ce qu'ils devroient aimer.

Il n'eſt pas néceſſaire d'être Chrétien pour reconnoître cette illuſion: les Payens l'ont reconnue, & rien n'eſt plus beau que ce que Cicéron dit ſur cela dans un paſſage de ſon Hortenſius, que S. Auguſtin nous a conſervé en deux endroits de ſes ouvrages, dans le livre de la vie Bienheureuſe, & dans ſa lettre à Proba.

Epiſt. 150. al. 121. *Le ſentiment de quelques perſonnes*, dit cet Orateur, *qui ne ſont pas Philoſophes, mais qui n'en ſont pas moins hardis à parler en Maîtres, eſt, que tous ceux qui vivent comme ils veulent ſont heureux;* par où il eſt viſible qu'ils vouloient dire: que chacun eſt heureux quand il peut ſatisfaire ſes deſirs, quoi que ce ſoit qu'il deſire. *Mais rien n'eſt plus faux*, dit Cicéron; *car dès-là qu'on veut quelque choſe qui n'eſt pas dans l'ordre,*

dre, on est malheureux; & on l'est beaucoup moins de ne pouvoir arriver à ce que l'on veut, que de vouloir ce qui ne se doit pas : FALSUM *id quidem. Velle enim quod non deceat ipsum miserrimum : nec tam* MISERUM *est, non adipisci quod velis, quàm adipisci velle quod non oporteat.* VII. CL. N°. XI.

Ne puis-je pas, Monsieur, vous dire aussi, ce que S. Augustin dit sur cela à la sainte Dame à qui il écrivoit : *Que vous semble de ces paroles? N'est-ce pas la vérité qui les a dictées, à qui que ce soit qu'elle les ait dictées.*

Demeurons-en là, Monsieur. Il seroit honteux à des Chrétiens de n'être pas aussi délicats sur la notion du vrai bonheur que l'ont été des Payens. Et n'aurions-nous pas sujet de craindre, que le pere de mensonge ne nous eût inspiré ce qui seroit contraire à ce qu'a dicté la vérité même?

§. XII.

Qui sont ceux que les Plaisirs des Sens rendent heureux: Que ce ne sont pas tous ceux qui ressentent ces plaisirs.

Ce sont deux questions différentes. L'une, si les Plaisirs des Sens ne nous causent qu'un faux bonheur : l'autre, s'ils nous rendent toujours heureux, quand ce ne seroit que d'un faux bonheur.

J'ai suffisamment parlé de la premiere, & j'ai même dit quelque chose de la seconde. Mais il semble qu'on la peut encore plus éclaircir. Et voici ce qui m'a semblé y pouvoir beaucoup contribuer. Il me paroît que vous n'avez pas assez démêlé tout ce qui est enfermé dans ce prétendu bonheur des Plaisirs des Sens, & que c'est ce qui vous a fait supposer comme indubitable, que les Plaisirs des Sens nous rendent toujours heureux, sauf à disputer si c'est d'un vrai ou d'un faux bonheur. Mais vous changerez peut-être d'avis, lorsque vous aurez fait plus d'attention à ce qui se passe en nous, quand notre ame est touchée par quelque joie sensible.

Car vous m'avouerez qu'il y faut distinguer deux choses, selon la nouvelle Métaphysique, que l'on voit assez que vous supposez dans tout ce que vous dites des Plaisirs des Sens.

La premiere est, la modification d'un sentiment agréable, que Dieu communique à l'ame à l'occasion de quelque mouvement qui se fait dans le cerveau, quand les fibres de l'organe de quelques sens sont remués par de certains corps ; comme, par exemple, lorsque les particules du sucre qu'on a dans la bouche remuent les fibres de la langue. Cette modification est ce qu'on appelle le plaisir prévenant ; parce qu'elle pré-

VII. Cl. vient la raison & la volonté, & qu'elle n'en dépend point. Car qu'on N°. XI. le veuille, ou qu'on ne le veuille pas, on ne sauroit manger du sucre qu'on n'ait le sentiment de ce plaisir qu'on appelle prévenant. Mais que s'ensuit-il de-là ? Que nous ne saurions être heureux, ni d'un vrai ni d'un faux bonheur, à cause de ce plaisir, tant qu'il demeure prévenant; puisqu'il est clair qu'afin que notre ame soit dans un état de bonheur, ou véritable ou apparent, il faut qu'elle le connoisse, & qu'elle en soit satisfaite : ce qui ne sauroit être sans un acte de la volonté.

Mais voici ce qui arrive ensuite. Cette modification, qu'on appelle plaisir prévenant, ayant été communiquée à notre ame sans aucune connoissance, ni aucune volonté qui l'ait précédée, il y a une connoissance qui la suit aussi-tôt. Notre esprit s'appercevant, par une connoissance de réflexion, de ce qui se passe dans cette plus basse région de notre ame qui est plus appliquée à notre corps, ce n'est qu'ensuite de cette connoissance que notre volonté se porte vers ce plaisir. Mais elle s'y porte différemment dans les tempérants & dans les intempérants, au nombre desquels je mets tous ceux en qui regne cette partie de notre corruption naturelle, que S. Jean appelle *la concupiscence de la chair.*

Dans les tempérants, qui se sont accoutumés à regarder ces plaisirs comme n'étant point notre vrai bien ni notre fin, ou par le seul instinct de la grace, ou parce qu'ils savent de plus qu'ils ne sont donnés de Dieu que pour la conservation de notre corps, l'esprit les représentant comme tels à la volonté, elle ne s'y porte point par cet acte d'amour qu'on appelle de jouissance, qui n'est que pour les objets auxquels elle s'attache comme à sa fin; & ainsi elle n'a garde de se croire heureuse d'aucune sorte de bonheur, ni vrai, ni apparent.

Mais dans les intempérants, au contraire, qui, par leur corruption naturelle, que la grace n'a point corrigée, ou par une habitude vicieuse, ajoutée à cette corruption, se sont accoutumés à regarder les sentiments agréables de ces plaisirs prévenants, comme leur vrai bien & comme leur fin, aussi-tôt que leur esprit les apperçoit, il les représente à la volonté selon cette fausse idée, & la volonté s'y porte & s'y attache avec un grand amour, comme elle fait naturellement à tout ce qui lui est représenté comme capable de la rendre heureuse. Et elle croit l'être par-là; mais elle ne l'est que d'un faux bonheur, parce que ce qu'elle embrasse comme étant son vrai bien & sa fin, ne l'est point, mais tout au plus le bien de son corps, & un moyen pour le conserver.

On voit la même chose dans deux Marchands, dont l'un seroit sans piété & fort avare, & l'autre fort pieux & fort détaché de l'amour du bien. Ils reçoivent en même temps la nouvelle d'un gain très-considé-

table. Quel effet cela fera-t-il dans l'un & dans l'autre ? Dans l'avare qui a l'esprit & le cœur corrompu par son avarice, que S. Paul appelle comme je l'ai déja remarqué, *une idolâtrie*, parce que l'avare fait un Dieu de son argent, cette nouvelle le rendra heureux, mais d'un faux bonheur ; parce qu'elle réveillera dans son esprit l'idée d'une chose que sa volonté, trompée par la passion qui la domine, embrassera comme son vrai bien. Mais dans le Marchand pieux, à qui la foi fait considérer les richesses, non comme la fin où le cœur doit se reposer, mais comme un moyen de faire de bonnes œuvres, cette nouvelle n'excitera point dans sa volonté un mouvement d'amour vers ce gain, comme on en a pour ce qui nous doit rendre heureux, mais seulement un dessein de s'en servir selon les devoirs de la piété chrétienne.

VII. Cl. N°. XI.

§. XIII.

Dixieme supposition. *Que le sommeil rend heureux celui qui dort.*

Cette supposition est bien différente des précédentes. Car au lieu que je vous ai avoué que les précédentes étoient des suites nécessaires de votre supposition, *que plaisir & bonheur sont des termes convertibles*, il en est tout au contraire de celle dont je vas parler.

J'entends par-là ce que vous dites en la page 53 : *Que l'on ne peut nier, si ce n'est en prenant le mot de bonheur dans un faux sens, que le sommeil ne rende heureux celui qui dort. Au reste*, me dites-vous, *quand vous niez que le sommeil rend heureux celui qui dort, vous tombez encore dans le faux sens que je vous ai représenté, & qui consiste à ne point faire de différence entre être heureux & jouir du souverain bien. Je vous l'ai déja dit, Monsieur, le souverain bien mérite par excellence la qualité de bonheur, comme Dieu mérite par excellence la qualité d'être ; mais cela n'empêche pas que comme la créature est un être très-réel, tout plaisir ne soit une félicité très-réelle. Et l'on peut dire sans hyperbole, & sans galimatias poétique, qu'un pauvre qui dort est aussi heureux qu'un Roi pendant ce temps-là. En général l'on peut dire qu'un homme qui dort est heureux, quand le sommeil le dégage de quelque pensée fâcheuse.*

Mais rien n'est plus foible, Monsieur, que ces deux raisons, pour prouver que je n'ai pu nier, si *ce n'est en prenant le mot de bonheur en un faux sens*, que celui qui dort ne soit heureux d'une félicité très-réelle. Car pour la derniere raison, comme ce n'est que par accident que le sommeil nous dégage quelquefois de quelque pensée fâcheuse, & que cela ne convient pas à toute sorte de sommeil, ce ne seroit aussi que par

VII. Cl. N°. XI. accident que le sommeil rendroit heureux. Et de plus, si c'est là une félicité très-réelle, ç'en seroit une aussi quand la moindre distraction nous délivreroit d'une pensée fâcheuse.

Pour ce qui est du proverbe; *qu'un pauvre qui dort est aussi heureux qu'un Roi pendant ce temps-là*, ce n'est ni une *hyperbole*, ni un *galimatias poétique*, mais une façon de parler impropre; par où l'on veut faire entendre, qu'un Roi, pendant qu'il dort, ne sentant point le bonheur que l'erreur des hommes attache à la Royauté, n'en tire alors aucun avantage qui le rende plus heureux que le pauvre; & que le pauvre, dans ce même état, ne sentant point ce que le monde appelle malheur dans la pauvreté, peut être regardé alors comme n'étant pas moins heureux que le Roi. Mais cela ne prouve en aucune sorte que le sommeil rende l'un ou l'autre véritablement heureux: car ce qui égale le pauvre au Roi dans le sommeil, est, que la Royauté ne donne point alors au Roi de sentiment agréable, comme la pauvreté n'en donne point au pauvre de désagréable; parce que le sommeil qui leur est commun, est un état qui est tel de sa nature, qu'on n'y a point de sentiment, ni agréable ni désagréable. Or il est impossible, selon vous, que l'on soit heureux quand on n'a aucun sentiment, ni agréable ni désagréable.

On n'a, pour en être convaincu, qu'à considérer ce que vous aviez dit dans vos Nouvelles, & ce que vous répétez dans votre Réponse, page 68: *Dieu seul est la cause efficiente de notre félicité, mais il n'y a que le plaisir qui en soit la cause formelle; & la seule voie que nous concevions que Dieu puisse mettre en usage, pour nous rendre actuellement & formellement heureux, c'est de communiquer à notre ame la modification qu'on appelle sentiment du plaisir.*

Or le sommeil n'est point un état où Dieu se soit engagé par aucune loi générale, de communiquer à notre ame la modification qu'on appelle sentiment du plaisir, & c'est au contraire, un état où l'on n'a pour l'ordinaire aucun sentiment.

Rien n'est donc plus contraire à vos principes, que d'avoir étendu au sommeil ce qu'ils ne vous obligeoient de dire que du plaisir, en voulant *que quiconque dort soit heureux*, comme il est vrai, selon vous, que *quiconque jouit du plaisir est heureux, tant qu'il en jouit.* Il faut, Monsieur, que vous ayiez une grande inclination de rendre les hommes heureux à peu de frais, puisqu'ils n'ont, selon vous, qu'à s'endormir pour être heureux.

Mais pour nous le persuader, il eût été bon que vous eussiez réfuté ce qui en est dit, dans les pages 5. & 6 de l'*Avis*, & que vous ne vous fussiez pas contenté de dire, *qu'elles sont un peu foibles, à cause*

Rép. page 52.

qu'on y prend le mot de bonheur, dans le sens où il ne faut pas le prendre. VII. Cl.
Le public en jugera. Il ne faut que le rapporter. On vous y a fait remar- N°. XI.
quer que ce que vous dites des plaisirs dans vos Nouvelles, en ces termes: *S'imagine-t-on qu'en disant aux voluptueux, que les plaisirs où ils se plongent sont un mal, un supplice, un malheur épouvantable, &c.* se pourroit dire du sommeil. C'est ce qu'on vous avoit représenté en se servant de vos termes mêmes. « S'imagine-t-on, qu'en disant à ceux qui „ aiment à dormir, que le sommeil est un mal, un supplice, un malheur „ épouvantable, on les portera à ne plus vouloir tant dormir? Bagatelles! „ Ils prendront un tel discours pour une pensée outrée d'un homme „ entêté, qui s'imagine qu'on déférera plus à ses paroles qu'à l'expé- „ rience ".

Mais comme on ne s'étoit pas attendu, que vous dussiez prendre pour une vérité; *qu'un homme est heureux quand il dort*; au lieu que l'on avoit cru que vous le rejeteriez comme une absurdité manifeste, en vous réservant de faire voir qu'il n'en étoit pas de même du sommeil que du plaisir, voici ce qu'on avoit conclu de cette parodie.

« Que diriez-vous, Monsieur, à un homme qui vous parleroit de la „ sorte, pour vous persuader que le sommeil est le souverain bien de „ l'homme, & qu'il est heureux tant qu'il dort? Ne seriez-vous pas obli- „ gez de lui représenter, que c'est abuser du mot de *bonheur*, que de vouloir „ que le sommeil nous rende heureux; mais qu'il ne s'ensuit pas, que s'il „ ne nous rend pas heureux, ce doit être *un mal, un supplice, un malheur* „ *épouvantable*: Qu'au contraire, quand il n'est pas excessif, c'est un moyen „ innocent de conserver notre corps; d'où il s'ensuit seulement, & que „ ce n'est pas un mal, ni un supplice, & que ce n'est point aussi ce „ qui nous rend heureux; puisque c'est renverser les premiers principes „ de la Morale, que de mettre notre bonheur dans ce qui n'est qu'un „ moyen, que nous ne devons point desirer pour soi-même, comme „ M. Arnauld l'a montré dans le vingt-unieme Chapitre par le consente- „ ment de tous les Philosophes & Payens & Chrétiens. Or il en est de „ même des Plaisirs des Sens. Ce ne sont que des moyens, dont il nous „ est permis d'user pour la conservation de notre corps, *utentis modestiâ,* „ *non amantis affectu*, comme dit S. Augustin. Et par conséquent, ce „ seroit en effet une extravagance de dire à un voluptueux, que ces plai- „ sirs *sont un mal, un supplice, un malheur épouvantable*; mais ce n'en „ seroit pas une moindre de s'imaginer, qu'il n'y a point de milieu entre „ leur dire, que c'est un mal & un supplice, & leur avouer, que c'est leur „ vrai *bien, qui les rend heureux tant qu'ils en jouissent* ".

Croyez-vous, Monsieur, qu'il se trouvera beaucoup de personnes, qui

VII. Cl. diront comme vous, que ces deux pages *font un peu foibles*, par
N°. XI. *y prend le mot de bonheur dans un autre sens qu'on ne le doit* ...
Et n'y a-t-il pas beaucoup d'apparence, qu'il y en aura davantage qui ... veront, que ce qu'on y a dit doit être bien fort, puisqu'il vous a ... à ne pouvoir soutenir qu'on est heureux en jouissant des plaisirs ... nels, qu'en prétendant, que, par la même raison, & en prenant ... de bonheur dans le même sens, tous ceux qui dorment le sont a...

§. XIV.

Onzieme supposition, *qui regarde M. Arnauld.*

Cette supposition ne regarde pas tant la matiere en soi, que la ... sonne de M. Arnauld. Vous supposez qu'il n'a combattu ce que ... P. Malebranche, que les Plaisirs des Sens nous rendent heureux, ... parce qu'il s'est imaginé qu'*on ne devoit donner le nom de bonheur qu'... félicité par excellence, qui est celle du ciel*, ou *parce qu'il a cru que ce ... pouvoit attirer sur ceux qui s'y abandonnent des supplices épouvantables, ... devoit pas être appellé bonheur.*

Il y a plusieurs passages de votre Réponse, qui font voir que v... attribuez à M. Arnauld, l'une & l'autre de ces deux choses. Je n'en r... porterai que quelques-uns pour abréger.

Pour la premiere, rien n'est plus clair que ce que vous dites, en la page 33. *Vous voyez bien*, me dites-vous, *qu'il y a plus de disputes de mots & plus d'équivoques dans ce démêlé que d'autre chose. Vous avez ... la question de nom; & pour l'équivoque elle est renfermée en ce que M. Ar... nauld entend, par les termes de bonheur & de ce qui rend heureux, la féli... cité souveraine qui, par excellence, s'appelle bonheur tout court.* Or vo... déclarez dans la p. 44, que ce que vous entendez par *la félicité souverai... qui, par excellence, s'appelle bonheur tout court*, est la félicité des Bienhe... reux dans le ciel. *Quoique Dieu*, dites-vous, *soit notre souverain bien ... notre bonheur par excellence, ou ce qui est la même chose, encore que l'é... où il met une ame par la vision béatifique, soit le bonheur par excellen... le bonheur tout court, il ne laisse pas d'être vrai, au pied de la lettre, ... tout état de plaisir est un bonheur.* Vous supposez donc que la disp... entre le P. Malebranche & M. Arnauld, n'est fondée que sur une équi... que, en ce que M. Arnauld restreint le mot de *bonheur*, & de *ce qui r... heureux* à la félicité du ciel, & à la félicité par excellence, qui s'app... bonheur tout court.

Vous lui attribuez aussi la seconde pensée, en me l'attribuant à m...

orsque vous dites en la page 60 : *Mais comment*, me direz-vous, VII. Cl. N°. XI
rs des Sens sont ils un véritable bonheur, s'ils sont la cause d'un nd malheur que sont les supplices de l'autre vie? Il est visible aussi t ce que vous supposez & combattez dans les pages 30 & 31, si le différent étoit en cela.

il faut, Monsieur, que ce soit l'engagement à défendre ce que iez dit dans vos Nouvelles en faveur du P. Malebranche, qui vous

V.

ıvoir recours à cette double supposition; car M. Arnauld ne vous as donné le moindre sujet.

'a combattu ce que dit le P. Malebranche, que les Plaisirs des Sens endent heureux, que dans le vingt-unieme & le vingt-deuxieme re. Or y avez vous trouvé la moindre trace de l'une ou l'autre deux choses : que les Plaisirs des Sens ne pouvoient pas être bonheur, parce qu'ils n'étoient pas la félicité du ciel, ou parce ne devoit pas appeller bonheur, ce qui conduit les hommes à un me malheur? Bien loin qu'il se soit servi d'aucune de ces deux raide près ou de loin, vous trouverez qu'il n'en emploie point d'au que celles qui sont ou peuvent être communes aux Philosophes tiens & aux Philosophes Payens, qui ont combattu Epicure. Je les ai ortées en abrégé dans le §. II. Or ces anciens adversaires d'Epicure oient garde de le combattre par la considération de la félicité du ciel lu malheur de l'enfer, puisqu'ils ne connoissoient ni l'un ni l'autre. uez donc, que M. Arnauld n'a rien employé de tout cela contre le Malebranche, & qu'en effet on n'en a aucun besoin pour ruiner le tendu bonheur des Plaisirs des Sens.

§. X V.

De la fausse alternative.

Je vous ai dit, Monsieur, qu'après avoir proposé ce que vous aviez établir contre M. Arnauld en faveur du P. Malebranche, vous en commenciez la preuve par ces paroles : *S'imagine-t-on qu'en disant aux voluptueux, que les plaisirs où ils se plongent sont un mal, un supplice, un malheur épouvantable*, NON SEULEMENT A CAUSE DES SUITES, mais aussi pour le temps *où ils les goûtent, on les obligera à les détester? Bagatelles! Ils prendront un tel discours pour un paradoxe ridicule & une pensée outrée. Le plus sûr est, d'avouer aux gens qu'ils sont heureux pendant qu'ils ont du plaisir.*

Je vous ai représenté sur cela, qu'il est étrange que vous ayiez cru

VII. Cl. pouvoir rien prouver par une si fausse alternative. Car on vous a avoué N°. XI. que ce seroit une extravagance *de dire à un voluptueux, que ces plaisirs sont un mal, un supplice, un malheur épouvantable.* Mais on vous a soutenu, *que ce n'en seroit pas une moindre de s'imaginer, qu'il n'y a point de milieu, entre leur dire, que c'est mal & un supplice, & leur avouer que c'est leur vrai bien, qui les rend heureux tant qu'ils en jouissent.*

Vous entreprenez de montrer, que vous ne vous êtes point servi d'une fausse alternative. Mais comment le prouvez-vous? En n'employant de nouveau pour preuves, que d'autres fausses alternatives. Vous n'avez pu nier qu'il n'y ait un milieu entre le bonheur & le malheur; mais vous soutenez que M. Arnauld n'a pu avoir égard à ce milieu pour réfuter la doctrine du P. Malebranche. *Et en voici*, dites-vous, *la raison. C'est qu'un homme qui trouve à redire à ces termes, les Plaisirs des Sens nous rendent heureux, doit nécessairement supposer l'une ou l'autre de ces deux choses, ou toutes les deux ensemble. La premiere, qu'il n'y a que la félicité par excellence, qui consiste dans la vision de Dieu, qui nous puisse rendre heureux. La seconde, que pour éviter les inconvénients du dogme que M. Arnauld a combattu, il faut considérer les Plaisirs des Sens, non selon leur réalité physique, mais dans leurs effets, & dans ces fléaux de la justice divine qu'ils attirent sur nos têtes.*

Voilà donc la raison qui nous a dû faire voir, que vous ne vous étiez point servi d'une fausse alternative. Mais peut-on nier que cette raison ne soit elle-même une autre fausse alternative? Car il n'est point vrai, que M. Arnauld ait eu besoin, pour combattre cette proposition, *les Plaisirs des Sens nous rendent heureux*, ni de l'une ni de l'autre des deux choses que vous prétendez qu'*il a dû nécessairement supposer.* C'est ce que je viens de vous faire voir dans le §. précédent, & il seroit superflu d'en rien dire davantage.

Je remarquerai seulement, que de ces deux choses, que vous voudriez que M. Arnauld eût supposées, il n'y a proprement que la derniere qui pouvoit servir à donner quelque couleur à votre prétention, qu'on ne doit point mettre de milieu entre le bonheur & le malheur en parlant des Plaisirs des Sens; & qu'ainsi on doit ou dire aux voluptueux, que c'est un mal & un supplice que d'en jouir, à cause des maux que cela attirera sur leur tête, ou leur avouer, que ces plaisirs les rendent heureux. Mais de la maniere que vous proposez votre preuve, vous ne laissez point de lieu à cette considération des maux à venir; puisqu'en prétendant que ceux qui combattent le bonheur des Plaisirs des Sens, doivent dire aux voluptueux *que ces plaisirs sont un mal, un supplice, un malheur épouvantable*, vous ajoutez, NON SEULEMENT A CAUSE DES SUITES, *mais aussi*

aussi pour le temps où ils les goûtent. Or cela seroit pris, dites-vous, *pour* VII. Cl.
une pensée outrée d'un homme entêté. D'où vous concluez, *le plus sûr est* N°. XI.
donc, d'avouer aux gens qu'ils sont heureux pendant qu'ils ont du plaisir. Vous voyez, Monsieur, que ce que vous appellez *une pensée outrée*, est de dire, que *les Plaisirs des Sens sont un malheur épouvantable, non seulement à cause des suites, mais dans le temps même qu'on en jouit.* Or vous reconnoissez vous-même, qu'on peut dire aux voluptueux, *que quoique ces plaisirs considérés en eux-mêmes & dans le temps qu'on en jouit, ne soient point un supplice, on les peut appeller un supplice, en les considérant dans leurs suites, & dans les fléaux de la justice de Dieu qu'ils attirent sur nos têtes.* Il est donc clair, que vous avez argumenté, selon vous-même, par une fausse alternative; puisque sans faire mention de ce dernier membre, qui est sans doute plus raisonnable que votre *pensée outrée*, vous avez conclu tout d'un saut, que *la pensée outrée* étant hors d'apparence, il ne restoit que d'avouer aux voluptueux, que les Plaisirs des Sens les rendent heureux pendant qu'ils en jouissent.

Cependant, Monsieur, prenez garde que je ne vous dis cela, qu'en vous combattant par vous-même: comme je le pourrois faire encore, en vous priant de considérer, comment ce que vous dites en la page 47; *pour guérir l'homme de l'amour des vains plaisirs, il faut bien lui en représenter les conséquences; ce qu'on ne feroit pas, si on se tenoit dans le milieu qu'on vous a reproché d'avoir sauté, c'est-à-dire, si on lui disoit que ces plaisirs ne sont point notre bonheur, mais que ce ne sont point aussi un malheur & un supplice;* comment dis-je, cela se peut accorder avec ce que vous dites en la page 69. *Prenez-y bien garde, Monsieur, il n'est pas besoin, afin de porter un homme à fuir une chose, de lui prouver qu'elle est un mal: il suffit de le convaincre que c'est un moindre bien.*

Mais tout cela ne regarde pas M. Arnauld. Car vous n'avez pas raison de supposer qu'il a eu besoin de considérer les Plaisirs des Sens, par rapport aux peines de l'autre vie, pour leur disputer l'avantage que vous leur attribuez, de rendre les hommes heureux. Rien n'est plus éloigné de sa pensée. Et on voit assez par tout ce qu'il dit sur ce sujet dans son premier Livre, qu'il est très-persuadé de ces trois choses. 1°. Que les Plaisirs des Sens sont des sentiments agréables que Dieu nous a donnés, pour avertir notre ame de veiller à la conservation de notre corps. 2°. Que ce seroit donc une pensée outrée & ridicule, de dire aux voluptueux que ce sont un supplice & un malheur épouvantable. 3°. Mais qu'il ne s'ensuit nullement, de ce qu'ils ne sont pas un malheur & un supplice, qu'on soit obligé de dire qu'ils rendent les hommes heureux pendant qu'ils en jouissent: qu'il est certain, au contraire, qu'ils ne les peuvent rendre

VII. Cl. N°. X. heureux, par de très-bonnes raisons, qui ne supposent ni la connoissance de l'enfer ni celle celle du paradis. Je vous l'ai dit tant de fois, que j'ai peur qu'on ne s'en ennuye. Mais j'y ai été contraint, parce que c'est toujours où vous en revenez, qu'on ne peut raisonnablement nier que ces plaisirs ne rendent heureux, que par l'une ou l'autre de ces deux raisons, qui assurément ne sauroient rien valoir à l'égard de M. Arnauld: ou parce qu'on ne voudroit pas reconnoître d'autre bonheur que la félicité par excellence, qui est la vision béatifique: ou parce que ces plaisirs peuvent être appellés un malheur plutôt qu'un bonheur, à cause des supplices éternels qu'ils attirent sur la tête de ceux qui s'y abandonnent.

§. XVI.

Examen d'une nouvelle spéculation touchant la spiritualité & la matérialité des Plaisirs des Sens.

Il ne me reste plus, Monsieur, qu'à vous dire un mot de la plus importante chose de votre Ecrit. C'est une pensée métaphysique, si subtile & si abstraite, que j'ai une double peur: l'une, de n'avoir pas tout-à-fait bien pris votre pensée: l'autre, de ne pouvoir dire la mienne d'une maniere qui puisse être entendue de tout le monde.

Vous prétendez, Monsieur, qu'il faut distinguer deux choses dans les Plaisirs des Sens; leur *spiritualité*, que vous regardez comme leur étant essentielle, & leur *matérialité*, que vous voulez qui leur soit *accessoire & accidentelle*: d'où vous concluez, qu'un Plaisir des Sens pourroit demeurer *idem numero*, & n'avoir rien de matériel, parce que la matérialité en peut être séparée. C'est ce que j'ai compris de ces paroles de votre page 75. *Si la Philosophie de M. Descartes avoit chassé depuis long-temps, les chimeres arabesques & espagnoles, qui ont si fort obscurci le Traité de l'ame, nous discernerions beaucoup mieux la spiritualité du Plaisir des Sens, & nous la démêlerions mieux de cette matérialité accessoire & accidentelle, que l'on a raison de décrier: car j'avoue que c'est un principe inépuisable de corruption. Mais d'où vient cela? Est-ce de quelque qualité physique ou inhérente de ces plaisirs? Nullement. Car à ne considérer les plaisirs que selon leur réalité physique, il n'y en a point de plus spirituels les uns que les autres: ils sont tous réellement & proprement spirituels, soit qu'on veuille les qualifier de leur sujet, qui ne peut être qu'un esprit; soit qu'on veuille les qualifier de leur véritable cause, qui ne peut être que Dieu: de sorte que la division des plaisirs en spirituels & corporels, n'est fondée que sur la coutume qu'ont les hommes, d'emprunter les attributs qu'ils donnent*

aux choses, non pas de leur véritable nature, mais des accidents qui les accompagnent. VII. Cl. N°. XI.

Vous marquez ensuite ce que vous croyez avoir donné occasion aux hommes d'appeller quelques plaisirs corporels, & d'autres spirituels: & vous prétendez que cela vient de la différence des causes occasionnelles. *Parce qu'il y a*, dites-vous, *des plaisirs qui s'excitent dans notre ame toutes les fois que certains objets grossiers agissent sur notre corps, nous les appellons corporels & matériels. Au contraire, si nous sentons quelque plaisir en conséquence d'une pieuse méditation, nous l'appellons spirituel. Il est évident, que c'est une dénomination extrinseque & tropologique, qui ne suppose point la différence réelle* (a) (*entre son sujet*) *& celui qu'on qualifie corporel. Car changez seulement les causes occasionnelles de ces deux plaisirs, & laissez-les en eux-mêmes ce qu'ils étoient auparavant, vous trouverez qu'il faudra faire un échange de leur titre, & appeller corporel celui qu'on nommoit spirituel.*

Vous voulez donc, ce me semble, que le plaisir que ressent une ame dévote dans une pieuse méditation, & celui que ressent un homme de bonne chere en mangeant un ragoût, ne soient l'un spirituel & l'autre corporel, que par une dénomination extrinseque, prise de leurs différentes causes occasionnelles; de sorte que chacun d'eux demeurant le même selon toute leur entité & réalité physique, le plaisir de l'ame dévote pourroit devenir le plaisir du goinfre, & le plaisir du goinfre celui de l'ame dévote.

Cela me paroît si extraordinaire, que j'ai de la peine à croire que ce soit là votre pensée. Cependant je ne vois pas quel autre sens on pourroit donner à vos paroles. Quoi qu'il en soit; voici ce me semble ce qui peut éclaircir cette matiere, & en démêler les équivoques s'il y en a dans votre discours.

Rien ne trouble tant la connoissance qu'il nous est facile d'avoir de notre ame, que de ce qu'au lieu de la chercher uniquement dans nos sentiments intérieurs, nous nous imaginons que des comparaisons prises des corps nous donneront moyen de la mieux connoître: & c'est justement tout le contraire; car la substance qui pense, & la substance étendue étant totalement différentes, il n'est pas possible que nous ne nous embarrassions, quand nous voulons expliquer les modifications de l'une, par celles de l'autre.

Appliquons-nous donc seulement à bien comprendre ce que nous ne pouvons ignorer, pour peu que nous fassions de réflexion sur ce qui se

(a) Il semble qu'il y ait une faute, & qu'il faudroit: *entre celui qu'on appelle spirituel.*

VII. Cl. N°. XI. paſſe en nous, & nous reconnoîtrons que toutes les modifications de notre ame, *penſées*, *volontés*, *deſirs*, *plaiſirs*, ont néceſſairement deux rapports; l'un à notre ame comme à leur ſujet; l'autre à ce qui en eſt l'objet. C'eſt ce qui ſe ſent mieux dans la penſée, mais il en eſt de même à proportion dans les *volontés*, les *deſirs* & les *plaiſirs*.

Tout homme qui penſe, penſe à quelque choſe, & ne penſer à rien, c'eſt ne point penſer. Un Architecte penſe au palais qu'il bâtit. Un Savetier, penſe au vieux ſoulier qu'il raccommode. Un Chirurgien, penſe au corps mort dont il fait l'anatomie. Un Aſtronome penſe aux planetes de Saturne. Un Géometre penſe à une ellipſe dont il recherche les propriétés. Un débauché penſe à quelque choſe de déshonnête. Un homme qui prie penſe à Dieu. Toutes ces penſées, conſidérées par rapport à leur ſujet, qui eſt notre ame, ne paroiſſent guere différente, & on ne peut douter qu'à cet égard, elles ne ſoient toutes également ſpirituelles. Mais elles ſont extrêmement différentes par rapport à leur objet: & c'eſt ce qui fait, que les unes peuvent être appellées matérielles, & les autres ſpirituelles; les unes baſſes, & les autres importantes; les unes déshonnêtes & les autres pieuſes.

Il en eſt de même de nos amours, de nos deſirs, de nos plaiſirs: il eſt certain qu'outre le rapport qu'ils ont à notre ame comme à leur ſujet, en quoi on ne remarque pas grande différence, ils ont un autre rapport à ce qui eſt leur objet, en quoi ils peuvent être fort différents. Car qui peut douter, que l'ame d'un homme qui aime Dieu, qui deſire de le bien ſervir, & qui reſſent un grand plaiſir quand il lui rend quelque ſervice conſidérable, ne ſoit autrement modifiée, que l'ame d'un homme qui aime la bonne chere, qui deſire de faire bonne chere, qui reſſent un grand plaiſir quand il fait bonne chere; ou l'ame de celui qui aime l'argent, qui deſire d'en amaſſer beaucoup, & qui reſſent un grand plaiſir quand il a fait un grand gain.

Sans doute, Monſieur, que vous demeurez d'accord de tout cela juſques à un certain point; c'eſt-à-dire, que vous avouez que les hommes ont mis une grande différence entre les amours, les deſirs & les plaiſirs de ces trois ſortes de perſonnes. Mais il ſemble que vous prétendiez que ces différences ne ſont point fondées ſur quelque choſe qui ſoit intrinſeque à ces amours, à ces deſirs & à ces plaiſirs; mais que ce ne ſont que des dénominations extrinſeques, priſes de ce qui ne leur eſt qu'*accidentel & acceſſoire*.

C'eſt ce qui vous fait dire, qu'à ne conſidérer les plaiſirs (& il en doit être de même des amours & des deſirs) il n'y en a point de plus ſpirituels les uns que les autres, & qu'ainſi les plaiſirs les plus brutaux

font aussi spirituels que les plus pieux; parce que vous prétendez que leur réalité physique ne comprend que deux rapports; l'un à notre ame, qui est leur sujet, l'autre à Dieu, qui est leur cause efficiente. Et que deviendra donc le rapport à leur objet? Vous n'avez pu ignorer qu'ils n'eussent ce rapport, chacun en peut être trop facilement convaincu par son sentiment intérieur. Vous l'avez donc connu, & il faut que ce soit ce que vous appellez *la matérialité des Plaisirs des Sens, que l'on ne sauroit trop décrier, & que vous avouez être un principe inépuisable de corruption.* Mais vous prétendez que cette *matérialité*, c'est-à-dire, le rapport de ces plaisirs à leurs objets particuliers, ne leur est qu'*accessoire & qu'accidentel;* & qu'ainsi les plaisirs les plus brutaux demeurant tout ce qu'ils sont, selon leur entité physique, pourroient être dépouillés de cette *matérialité*, & devenir par-là aussi honnêtes & aussi saints, que les plaisirs de l'ame dévote dans une pieuse méditation. VII. Cl. N°. XI.

Permettez-moi, Monsieur, de vous dire, que, supposé que votre sentiment soit tel que je le conçois, certainement vous vous trompez, & que vos nouvelles pensées sur ce sujet, ne sont point un avantage que vous ayiez pu tirer de ce que *la Philosophie de M. Descartes a chassé les chimeres arabesques & espagnoles, qui avoient si fort obscurci le Traité de l'ame.* Vous devez au contraire appréhender, qu'on ne vous dise qu'il n'y a guere de chimeres arabesques & espagnoles qui le soient plus, que de s'imaginer que le rapport qu'ont à leurs objets les différentes modifications de notre ame, pensées, amours, desirs, plaisirs, n'est rien d'essentiel à chacune, & n'entre point dans son entité physique, mais que ce n'est qu'une dénomination extrinseque, qui lui est *accessoire & accidentelle*, & dont elle pourroit être dépouillée, en demeurant ce qu'elle est selon tout ce qu'elle a de réalité physique; de sorte que la perception que j'ai d'une araignée, sans rien changer de ce qu'elle a de physique & de réel, pourroit devenir la perception d'un éléphant.

Je sais bien que cela pourroit trouver quelque appui dans la fausse Philosophie du P. Malebranche touchant les idées: car quoi qu'on lui ait pu dire, cette proposition si claire & si certaine d'elle-même, *que nos perceptions sont essentiellement représentatives de leurs objets*, lui a toujours paru une grande absurdité, & la comparaison dont il se sert pour établir ce paradoxe est tout-à-fait merveilleuse. Il prétend que quand j'apperçois un cercle, ce qui me le représente (ce qu'on appelle autrement *la réalité objective du cercle*) n'est dans la perception que j'en ai, que comme cent pistoles sont dans une bourse de cent pistoles. Si cela étoit vrai, vous y trouveriez assez votre compte. Car, comme en ôtant d'une bourse des pieces d'or pour y en mettre de cuivre, ou des

VII. Cl. N°. XI. pieces de cuivre pour y en mettre d'or, la bourse demeure toujours la même, quoiqu'on l'appelle en un temps une bourse de pistoles, & en un autre, une bourse de jettons; on comprendroit aisément comment la même perception pourroît, tantôt me représenter une araignée & tantôt un éléphant, sans qu'il fût arrivé aucun changement dans la réalité physique de cette perception. Mais j'ai de la peine à croire que vous puissiez vous accommoder de comparaisons si absurdes, pour embrouiller la chose du monde la plus claire, qui est, que la perception d'un cercle, d'un quarré, d'un nombre, n'est autre chose que la représentation formelle d'un cercle, d'un quarré, d'un nombre. Et je me souviens, que, dans quelqu'une de vos Nouvelles, en parlant de la *Défense de M. Arnauld*, vous avez témoigné approuver fort ce qu'il dit sur ce sujet (*a*).

Ce n'est pas aussi par-là, Monsieur, que vous vous y prenez pour montrer que la matérialité des plaisirs les plus brutaux en peut être séparée, de sorte que, sans perdre rien de leur entité physique, ils pourroient devenir des plaisirs aussi honnêtes & aussi saints que ceux que sent une ame dévote dans quelque pieuse méditation. Mais vous prétendez que ce qui fait que les Plaisirs des Sens sont appellés charnels, & que d'autres sont appellés spirituels, n'est rien de réel dans ces plaisirs, & que c'est seulement une dénomination extrinseque, prise de leurs diverses causes occasionnelles. *Car les uns*, dites-vous, *sont appellés charnels, parce que Dieu les forme en notre ame toutes les fois que certains objets grossiers agissent sur notre corps, au lieu qu'il y en a que Dieu nous fait sentir en conséquence d'une méditation pieuse.* D'où vous concluez, *qu'en changeant seulement les causes occasionnelles de ces plaisirs, & les laissant en eux-mêmes ce qu'ils étoient auparavant, le spirituel deviendroit charnel, & le charnel spirituel.* Mais j'espere, Monsieur, que quand vous y auriez fait un peu d'attention, vous reconnoîtrez que cela est tout-à-fait insoutenable.

Si les plaisirs qu'on appelle corporels, n'étoient différents des spirituels que par *une dénomination extrinseque, prise de leurs différentes causes occasionnelles*, il est sans doute que tous les plaisirs corporels ne seroient aussi différents les uns des autres, que par une semblable dénomination extrinseque, prise de leurs différentes causes occasionnelles. Or il est très-facile de vous faire voir que cela ne sauroit être.

Supposons que deux jumaux soient tellement semblables entre eux, que personne ne les puisse distinguer que par une dénomination extrin-

(*a*) [Nouvelles de la République des Lettres, Septembre 1684, N°. 653.]

feque, prife de leurs habits, qui feroient de différente couleur, l'un étant habillé de noir, & l'autre de gris, n'eft-il pas clair que je ne pourrois les diftinguer en appellant l'un l'*habillé de noir*, & l'autre l'*habillé de gris*, qu'après avoir connu auparavant de quelle couleur eft l'habit de chacun? Il en feroit donc de même de deux fortes de plaifirs corporels: s'ils n'étoient différents que par une dénomination extrinfeque prife de leurs caufes occafionnelles, je ne les pourrois diftinguer qu'après avoir connu la caufe occafionnelle de chacun. Or c'eft affurément ce qui n'eft pas vrai. VII. Cl. N°. XI.

Car 1°. ce ne font point *les corps groffiers*, comme vous dites, auxquels les plaifirs du boire & du manger nous font faire attention, qui font les vraies caufes occafionnelles de ces plaifirs, c'eft uniquement de certains mouvements fort délicats qui fe font dans notre cerveau, qui font une occafion à Dieu de former ces plaifirs, pour être une preuve courte de ce qui eft propre à la confervation de notre corps. Or ces mouvements qui fe font dans notre cerveau, nous font entiérement inconnus. Donc les vraies caufes occafionnelles de ces plaifirs nous étant inconnues, nous ne pourrions diftinguer le plaifir de boire du vin d'avec le plaifir de manger une figue, s'ils n'étoient différents entre eux que par une dénomination extrinfeque, prife de leurs caufes occafionnelles.

2°. Quand on philofopheroit plus groffiérement, & qu'on regarderoit les chofes que nous buvons & que nous mangeons, comme les caufes occafionnelles des différents plaifirs que l'on reffent en buvant & en mangeant, ce feroit la même chofe. Car qu'on faffe boire à un aveugle ou à un homme qui aura les yeux bandés quatre différentes liqueurs, quoiqu'il n'en connoiffe aucune avant que de les boire, il en diftinguera les différents goûts, & ce fera, au contraire, la différence de ces goûts qui lui fera diftinguer ces différentes liqueurs. Il eft donc faux que ce qui diftingue ces goûts ou ces plaifirs, ne foit qu'une dénomination extrinfeque, prife de leurs différentes caufes occafionnelles; puifque, fi cela étoit, il faudroit connoître ces différentes caufes occafionnelles avant que de pouvoir diftinguer ces goûts; au lieu que c'eft par ces goûts que l'on connoît & que l'on diftingue ces quatre liqueurs, qui font les *corps groffiers*, que vous faites entendre avoir été les caufes occafionnelles de ces goûts & de ces plaifirs. Et c'eft ce qui prouve manifeftement, que chacun de ces goûts & de ces plaifirs a en foi-même un rapport effentiel à chacune de ces liqueurs, comme il eft aifé auffi de montrer que cela doit être ainfi felon l'inftitution de la nature.

Car il ne faut que confidérer pourquoi Dieu forme en notre ame les

VII. Cl. modifications, qu'on appelle corporelles à cause du rapport qu'elles ont
N°. XI. au corps, pour juger que ce rapport à dû être essentiel, & entrer dans leur entité réelle & physique. Rien ne peut mieux nous le faire comprendre que le sentiment de la faim & de la soif. Notre estomac étant vuide, les acides le picotent, & ce picotement cause un certain mouvement dans le cerveau, en conséquence duquel, Dieu cause en notre ame une modification qui s'appelle le sentiment de la faim, pour l'avertir que notre corps a besoin de manger. Il arrive la même chose de l'aridité du gosier à l'égard du sentiment de la soif, qui nous est donné pour avertir notre ame que notre corps a besoin de boire. On voit par là que ces sentiments ne doivent pas être des desirs en général (car à quoi serviroient aux desseins de Dieu des desirs en général, & à quoi nous aideroient-ils à conserver notre machine) mais qu'il faut que l'un soit un desir de manger, & l'autre un desir de boire. Or comment la faim seroit-elle un desir de manger, si la faim n'enfermoit pas intrinséquement & essentiellement la perception de manger, & si par conséquent le rapport au manger, comme à son objet, n'étoit pas essentiel à la faim? Que si on n'en peut douter, on ne peut douter aussi que le desir qu'on appelle faim, ne soit essentiellement & intrinséquement, pour parler ainsi, différent du desir que peut avoir un homme de bien de prier Dieu, ou de donner l'aumône. Qui pourroit donc concevoir que ces deux desirs demeurant les mêmes, quant à leur entité physique, le premier pût devenir aussi spirituel que le dernier, & le dernier aussi corporel que le premier?

On voit assez que ce doit être la même chose des plaisirs. Le plaisir que l'on sent en mangeant un fruit, nous est une courte preuve que ce fruit est propre à conserver notre corps. C'est ce que la nature m'apprend tout d'un coup lorsque j'en mange & que je le trouve bon. Il est donc essentiel à ce plaisir, selon l'institution de la nature, d'avoir rapport à ce fruit: autrement ce plaisir ne me serviroit de rien pour la fin pour laquelle il m'est donné. Or c'est le rapport à ce fruit qui le fait appeller un plaisir corporel. Il n'est donc pas vrai, que ce qui le fait appeller corporel ne soit rien d'essentiel à ce plaisir, & que ce soit seulement une dénomination extrinseque, prise de sa cause occasionnelle. Et vous voyez bien, Monsieur, sans que j'aie besoin de l'expliquer davantage, que le rapport aux corps étant essentiel aux modifications de notre ame, qu'on appelle les Plaisirs des Sens, tout ce que vous avez médité sur cela ne peut subsister, & que c'est en vain que vous vous êtes imaginé, *que, demeurant ce qu'ils sont, & sans rien changer de leur entité physique*, ils pourroient être aussi peu corporels, si Dieu

le

le vouloit, que les plaisirs que ressent une ame sainte en pensant à Dieu. VII. Cl.
Car c'est tout de même que si l'on disoit, que, si Dieu vouloit, il pour- N°. XI.
roit faire, sans rien changer en tout ce qu'il y a de réel & de physique dans un morceau de cire qui seroit rond, que ce morceau de cire fût quarré.

Mais prenez garde, Monsieur, que quand je dis que les Plaisirs des Sens sont essentiellement corporels, non par rapport à leurs sujets ou à leurs causes efficientes, mais par le rapport qu'ils ont essentiellement à quelque chose de corporel, je ne dis pas pour cela qu'il les faille décrier comme étant tous essentiellement mauvais: car il y en a qui ne sont mauvais que quand on s'y attache, & qu'on y met son bonheur en les regardant comme sa fin, & non simplement comme des moyens. Mais ils ne sont point mauvais, quoique corporels, quand on ne s'en sert que pour la fin pour laquelle Dieu nous les donne, avec la modération d'un homme qui en use seulement, & non avec la passion d'un homme qui les recherche & qui les aime. Et c'est par-là même que je continue à vous soutenir, qu'on ne peut dire que les Plaisirs des Sens nous rendent heureux, en prenant le mot de bonheur, comme l'ont toujours pris avec raison tous les Philosophes; puisqu'ils sont tous convenus, que ce qui nous rend heureux doit être desirable pour soi-même; ce que ne sont pas les Plaisirs des Sens. M. Arnauld l'a si bien prouvé, par les principes mêmes du P. Malebranche, que vous avez été obligé de reconnoître, qu'en n'appellant bonheur que ce qui est desirable pour soi-même, *quod est propter se expetendum*, on ne peut dire que les Plaisirs des Sens nous rendent heureux. Or c'est, Monsieur, tout ce que j'avois à montrer.

Il y a assez long-temps que cet Ecrit est presque achevé: mais j'ai attendu pour y donner la derniere main, que j'eusse vu la Réponse du P. Malebranche au premier Livre des Réflexions, que vous nous assuriez à la fin de votre Réponse devoir bientôt être imprimée. Ne pouvant croire, non plus que vous, qu'il ne s'y défendît pas sur ce qu'on avoit trouvé à redire à sa doctrine touchant les Plaisirs des Sens, j'étois bien aise de savoir ce qu'il en diroit, afin de n'en pas faire à deux fois, & d'examiner en même temps ses réponses & les vôtres. Mais il a trompé notre attente. Quand vous auriez vu sa Réponse imprimée avant que de publier la vôtre, il ne vous auroit soulagé en rien, parce qu'il lui a plu de laisser cet endroit sans replique, aussi-bien que beaucoup d'autres; & il ne donne point grande espérance d'y satisfaire une autre fois, puisqu'il termine son nouvel ouvrage en disant, que *ceux à qui il fait gloire d'obéir, souhaitent qu'il demeure dans le silence.*

VII. Cl. N°. XI. Il ne paroît pas aussi que vous ayiez grand sujet de dire, *que vous voudriez bien que cet habile homme eût examiné le premier Avis que je vous ai adressé, mais que vous doutez si je le devrois souhaiter.* On ne voit pas que cela fût tant ou à desirer pour vous, ou à craindre pour moi. L'habileté, quelque grande qu'elle puisse être, est peu de chose, quand on n'a pas pour soi la vérité. Et on n'a pas besoin d'être fort habile quand on n'a qu'à la défendre dans une matiere aussi claire que celle-là : car je suis fort trompé si vous pouvez trouver beaucoup de Philosophes éclairés qui ne soient point de mon avis.

Mais j'ai sujet de me plaindre, que vous ayiez pu appréhender que je ne vous crusse *en quelque façon intéressé à faire l'apologie des Plaisirs des Sens.* Bien loin que j'aie eu la moindre tentation d'avoir de vous, ou de tout autre qui soutiendroit votre sentiment, un soupçon si déraisonnable, je n'ai pas seulement pensé qu'il pût venir en l'esprit de personne. J'ai tâché de suivre l'esprit de M. Arnauld en soutenant sa cause, & je le connois assez, pour savoir, que ce n'est point son esprit, d'employer, au lieu de preuves contre la doctrine qu'il combat, des soupçons injurieux contre les personnes qui la soutiennent. Il seroit à desirer que ses adversaires n'usassent point envers lui de ce moyen peu honnête, & qu'après en avoir été tant sollicités, ils se fussent enfin résolus de quitter les invectives & les déclamations, pour s'attacher uniquement à défendre, le mieux qu'ils auroient pu, leurs opinions nouvelles. On n'est point surpris, que, dans le compte que vous avez rendu au public du nouvel ouvrage du P. Malebranche, vous n'ayiez pas fait remarquer qu'il pouvoit être moins injurieux. Il vous a été permis de l'épargner, & on ne s'en plaint point. Mais on vous croit aussi trop équitable, pour trouver mauvais ce que M. Arnauld en a dit à l'entrée de son troisieme livre contre le Systême. Il y alloit de sa conscience & de son honneur, de ne se point laisser flétrir par la peinture si hideuse que ce Pere a faite de lui si mal à propos, & sans qu'il en eût donné le moindre sujet. Le Public en jugera.

Je n'ai plus rien à vous dire, Monsieur, sur ce que vous aviez attribué à M. Arnauld, de ne point connoître de liberté d'indifférence. *On est content de la déclaration que vous avez faite dans votre Réponse, que vous n'aviez prétendu par-là que de marquer qu'il n'étoit point sur cela du sentiment des Molinistes, mais de celui des Thomistes.*

Ce 10 *Mai* 1686.

VII. Cl.
N°. XI.

TABLE

DES PARAGRAPHES.



VII. Cl. N°. XII.

QUATRE LETTRES DE MONSIEUR ARNAULD AU PERE MALEBRANCHE,

De l'an 1694.

Sur deux de ses plus insoutenables opinions (*a*).

PREMIERE LETTRE

De M. Arnauld au Pere Malebranche.

Je ne m'attendois pas, mon Révérend Pere, d'avoir jamais plus rien à démêler avec vous, sur deux des plus insoutenables opinions de votre mauvaise Philosophie.

L'une est, cette bizarre pensée, que l'on ne sauroit voir qu'en Dieu les corps qu'il a créés; ou plutôt, que nous nous trompons, lorsque nous pensons les voir; parce que, n'étant pas visibles, ce ne sont pas eux que nous voyons, mais des parties quelconques de l'étendue intelligible infinie que Dieu renferme.

L'autre est, cette étrange leçon de Morale, *que les plaisirs des sens rendent heureux ceux qui en jouissent, & d'autant plus heureux qu'ils sont plus grands; & qu'il ne faut pas dire aux hommes, que ces plaisirs ne les rendent pas heureux en quelque maniere, dans le temps qu'ils en jouissent, parce que cela n'est pas vrai.*

Je pensois avoir mis ces deux points dans un si grand jour, le premier, dans le Traité *des Vraies & des fausses Idées*, & dans la *Défense* de ce Traité: Le second, dans le premier Volume des *Réflexions* sur votre nouveau Systême de la Nature & de la Grace, & dans la *Disserta-*

(*a*) [Les deux premieres furent imprimées dans le Journal des Savants de Juin & de Juillet 1694. Les deux dernieres ne furent publiées que cinq ans après. Les quatre ensemble furent réimprimées en 1699 à Liege; & en 1727 dans le septieme Volume des Lettres de M. Arnauld, page 530. & suiv. Voyez la Préface hist. Art. III. N°. XI.]

VII. Cl. N°. XII. *tion sur le prétendu bonheur des Plaisirs des Sens*, que je m'étois flatté que vous vous trouveriez réduit au silence sur ces deux matieres.

Et je ne m'étois pas trompé: car il y a dix ans que vous y êtes réduit, à l'égard de la vue des corps en Dieu, & six ou sept, à l'égard des Plaisirs des Sens. On a donc dû être surpris, mon Révérend Pere, qu'après un si long silence sur ces deux points, n'ayant eu rien à repliquer à celui qui les avoit traités à fond, vous vous soyez avisé de les soutenir contre un habile Philosophe, qui ne les avoit traités que légérement, & qui vous avoit renvoyé, sur-tout à l'égard du premier, qui est la vue des corps en Dieu, à ce que j'en avois écrit. Car si vous vouliez vous justifier sur ces deux dogmes, pour agir de bonne foi & ne pas tromper le public, vous ne deviez pas vous arrêter seulement à ce qu'un nouvel adversaire vous en avoit dit en passant, mais répondre solidement à celui à qui il vous renvoyoit. Et au lieu de cela, vous employez diverses illusions, & deux faussetés insignes, pour ôter à M. Regis l'avantage qu'il avoit cru pouvoir tirer de ce que j'avois écrit contre vous.

C'est ce que je viens d'apprendre par l'Extrait d'une de vos Lettres, imprimée dans le Journal des Savants du 1 Mars 1694. Et c'est aussi ce qui m'engage à vous écrire cette Lettre, que je tâcherai de rendre publique par la même voie, parce qu'il y va de mon honneur, que le public ne croie pas les deux choses que vous m'imputez contre toute raison & sans aucun fondement.

Vous dites donc, mon Révérend Pere, qu'à l'égard de la vue des corps en Dieu, M. Regis s'appuie d'abord sur l'autorité de M. Arnauld.

Ce n'est pas parler juste. Cela se pourroit dire, si, n'ayant point traité expressément cette matiere, j'avois seulement témoigné dans quelque livre, que je n'étois point en cela du sentiment du P. Malebranche. Mais l'ayant combattu par des raisons qui m'ont paru convaincantes, & qui ont été jugées telles par beaucoup d'habiles gens, pourquoi voulez-vous que ce soit sur mon autorité, & non pas sur mes raisons, que M. Regis se soit appuyé? Est-ce que vous avez appréhendé qu'on ne vous dît: d'où vient donc que vous ne répondez pas à ces raisons de M. Arnauld, & que vous avez été dix ans sans oser entreprendre d'y satisfaire?

Quoi qu'il en soit, ajoutez-vous, *ce n'est ni à M. Regis, ni à moi à décider, si la victoire de M. Arnauld sur le P. Malebranche, a été tout-à-fait complette. Nous sommes parties intéressées.*

Ce n'est plus parler d'un si haut ton que vous faisiez dans votre Réponse au Traité des Vraies & des fausses Idées. Désespérant de pouvoir persuader au public, que vous ayiez eu l'avantage dans cette dispute,

vous feriez content qu'il demeurât en fuspens, ne fachant à qui de vous ou de moi la victoire doit être adjugée. C'eft à quoi vous vous réduifez, quand vous prétendez qu'on ne fe doit arrêter pour cela, ni à ce que dit M. Regis en faveur de M. Arnauld, ni à ce que vous auriez pu dire contre ce Docteur, parce que vous êtes parties intéreffées. VII. Cl. N°. XII.

Mais on peut, mon Révérend Pere, fortir de ce doute, fans s'en rapporter ni à l'un ni à l'autre de vous deux. Ceux qui voudront s'en éclaircir, n'ont qu'à lire les livres de M. Arnauld, auxquels M. Regis renvoie; tels que font le Traité des Idées, & la Défenfe de ce Traité. C'eft par-là qu'ils pourront juger, fi vous avez été bien ou mal réfuté par M. Arnauld. Et fans même lire ces livres, on peut préfumer raifonnablement, que vous y avez été fort bien réfuté: car ayant témoigné tant de zele pour ce fentiment de la vue des corps en Dieu, jufques à dire, que vous vous croyiez indifpenfablement obligé de le foutenir, *par principe de religion*, AUTANT QU'IL VOUS SEROIT POSSIBLE, n'a-t-on pas droit de conclure, qu'après un tel engagement, il n'y a nulle apparence que vous fuffiez demeuré dix ans entiers fans le foutenir, fi vous n'aviez reconnu, qu'il ne vous étoit pas *poffible* de répondre pertinemment au livre qui le combattoit?

C'eft auffi ce que vous ne faites pas au bout de ces dix années: car au lieu de répondre aux preuves de M. Arnauld, vous fuppofez n'avoir qu'à vous défendre de fon autorité. Et c'eft ce qui vous fait dire: *Mais puifque M. Regis s'appuie fur l'autorité de M. Arnauld, je puis bien lui oppofer celle de S. Auguftin. Celle-ci vaut bien l'autre.*

Oui, fans doute, mon Révérend Pere, & infiniment davantage. Mais avant que d'examiner fi l'oppofition que vous faites de ces deux autorités eft bien fondée; c'eft-à-dire, s'il eft vrai que je n'aie pu combattre votre opinion de la vue des corps en Dieu, fans combattre la doctrine de S. Auguftin, j'ai à vous dire, que vous deviez confidérer, fi la queftion dont dont il s'agit entre nous, eft de la nature de celles qu'on doit décider par autorité? Ou fi, felon vous-même, c'eft par raifon, & non par autorité, qu'elle doit être décidée? Car quand une queftion eft de ce dernier genre, vous voyez bien, mon Pere, qu'on ne feroit rien pour la décider, en oppofant l'autorité d'un grand homme, qui auroit enfeigné l'affirmative, à l'autorité d'un autre beaucoup inférieur, qui auroit enfeigné la négative.

Il faut bien que vous en conveniez. Car, que diriez-vous d'un homme, qui auroit entrepris de réfuter tant de nouvelles opinions de M. Defcartes, que vous avez foutenues dans votre Recherche de la Vérité; telles que font, par exemple, que les couleurs, les fons, & autres fem-

VII. Cl. N°. XII. blables qualités ſenſibles, ne ſont que des modifications de notre ame, & que les bêtes ne ſont que des machines, ſans aucune connoiſſance de ce qu'elles font? Vous croiriez-vous bien réfuté, ſi on vous diſoit: *Puiſque vous vous appuyez ſur l'autorité de M. Deſcartes, je puis bien vous oppoſer l'autorité de S. Auguſtin. Celle-ci vaut bien l'autre.* Or il eſt certain, ajouteroit-il, que S. Auguſtin a cru que les couleurs étoient dans les corps colorés, & que les bêtes ne ſont point ſans connoiſſance. Vous lui répondriez, ſans doute: M. Deſcartes peut avoir été cauſe que j'ai ces ſentiments, que je n'aurois jamais trouvés de moi-même; mais ce n'eſt pas ſon autorité qui m'en a perſuadé: ce ſont ſes raiſons, parce que ce ſont des matieres de Philoſophie, qui ſe doivent décider par la raiſon, & non par l'autorité des hommes. Ce n'eſt donc point en préférant l'autorité de M. Deſcartes à celle de S. Auguſtin, que j'ai ſuivi les opinions de ce Philoſophe; mais c'eſt en me rendant aux preuves dont il les a appuyées.

C'eſt ce que M. Regis vous auroit pu dire, s'il étoit vrai, que ce qu'il ſoutient avoir été bien réfuté dans les livres de M. Arnauld, auxquels il renvoie, étoit la doctrine de S. Auguſtin. Mais comment avez-vous pu le prétendre, après avoir été convaincu, par ces livres mêmes, que ce que dit S. Auguſtin, dans les paſſages que vous oppoſez à votre adverſaire, n'eſt point ce que vous enſeignez, & que vous l'avez reconnu vous-même? C'eſt de quoi il faut vous convaincre de nouveau.

Perſonne n'ignore que S. Auguſtin, qui avoit fort étudié la Philoſophie de Platon, n'ait dit en pluſieurs endroits, & principalement dans ſes premiers ouvrages, qu'on ne pouvoit voir les vérités néceſſaires & immuables, que dans la vérité éternelle, qui eſt Dieu; qu'il étend cela aux vérités de Géométrie & d'Arithmétique, mais qu'il l'applique encore plus ſouvent aux vérités de Morale, qui ſont la regle de nos mœurs.

S. Thomas examine cette queſtion, 1. p. q. 84. a. 5, & il marque le ſens dans lequel on pourroit prendre cette opinion de S. Auguſtin, afin qu'elle fût vraie.

Quoi qu'il en ſoit, c'eſt tout ce que dit S. Auguſtin dans les trois paſſages que vous objectez à M. Regis, & dans beaucoup d'autres ſemblables, que vous pourriez rapporter. Mais, outre que ce n'eſt point du tout de quoi il s'agit entre vous & M. Regis, comme on le verra dans dans la ſuite, on vous a prouvé dans le Traité *des Idées*, *Chap. XII*, qu'à l'égard même de voir en Dieu les vérités éternelles, vous avez reconnu vous-même, que vous n'étiez point du ſentiment de S. Auguſtin. Nous n'avons qu'à vous écouter.

Nous ne diſons pas que nous voyons Dieu, en voyant les vérités éternelles,

nelles, comme dit S. Auguſtin, mais en voyant les idées de ces vérités. Car les idées ſont réelles; mais l'égalité entre ces idées, qui eſt la vérité, n'eſt rien de réel. Quand, par exemple, on dit, que le drap que l'on meſure, a trois aunes, le drap & les aunes ſont réels; mais l'égalité entre les aunes & le drap n'eſt point un être réel: ce n'eſt qu'un rapport qui ſe trouve entre les trois aunes & le drap. VII. Cl. N°. XII.

Pouviez-vous avouer plus expreſſément, que vous ne croyez point que l'on voie en Dieu les vérités néceſſaires & immuables, qui eſt ce que diſent les paſſages de S. Auguſtin, que vous rapportez, qu'en déclarant généralement, qu'on ne voit point les vérités en Dieu; parce que la vérité n'eſt point un être réel, mais un ſimple rapport? On ne voit donc point en Dieu, ſelon vous, ni les vérités géométriques, ni les vérités morales; & vous n'êtes point en cela de l'avis de S. Auguſtin.

On a montré, au même endroit, que vous vous étiez fait honneur de cet aveu dans la Recherche de la Vérité. Car, après avoir reconnu que vous ne croyez pas, comme a cru S. Auguſtin, que nous voyons en Dieu, dès cette vie, les vérités éternelles, *nous ne voulons donc pas*, ajoutez-vous, *nous ſervir injuſtement de l'autorité d'un ſi grand homme, pour appuyer notre ſentiment.*

Pourquoi donc, diſſimulant tout cela, faites vous préſentement votre plus grand fort de l'autorité de ce Pere contre M. Regis? Eſt-ce à cauſe que, dans votre Réponſe au Traité des Idées, vous vous repentez d'avoir fait cet aveu? Car il eſt vrai que vous le déſavouez en ces termes: *M. Arnauld ſe trompe fort, d'avoir cru, que je ne ſuis pas de l'opinion de S. Auguſtin, pour ce qui eſt de voir en Dieu les vérités éternelles. Mais il ne prend pas garde à ce qu'il fait, d'apporter le paſſage qu'il cite de la Recherche de la Vérité, pour preuve que je n'ai pas ſur cela le même ſentiment de S. Auguſtin. Selon ce paſſage, S. Auguſtin prétend que l'on voit Dieu (en quelque maniere) lorſqu'on voit les vérités éternelles; & moi je dis, dans ce même paſſage, que l'on voit Dieu (en quelque maniere) lorſqu'on voit les idées de ces vérités.* Ces mots, *en quelque maniere*, ne ſont ni dans le paſſage de S. Auguſtin, ni dans le vôtre; & vous ne les avez ajoutés, que pour faire trouver quelque conformité entre le oui & le non. Mais ayant fait voir dans ma *Défenſe*, qui eſt la Replique à votre Réponſe (*Défenſe de M. Arnauld, VII. Exemple*) que tout cela n'eſt qu'une illuſion, vous n'avez point dû reprendre l'autorité de S. Auguſtin, pour vous en ſervir contre M. Regis, que vous n'euſſiez ſatisfait à ce qu'on vous a dit dans ce livre: car, ne l'ayant point fait juſqu'à cette heure, M. Regis n'a qu'à y renvoyer pour vous faire rougir, de ce que vous êtes réduit à lui apporter l'autorité de S. Auguſtin,

VII. Cl. N°. XII. après avoir été convaincu, que vous n'aviez pu rien dire que de frivole, pour vous tirer de l'aveu que vous aviez fait, *que ce seroit injustement que vous vous serviriez de l'autorité de ce grand homme, pour appuyer votre sentiment.*

Mais j'ai encore quelque chose de plus important à vous montrer. C'est que vous avez fait le même aveu, que vous n'êtes point dans le sentiment de S. Augustin, à l'égard même de ce que vous conteste M. Regis; & c'est ce qui me sera bien facile. Je n'ai pas lu tous les Ecrits de M. Regis: mais autant que j'en puis juger par ce que j'en ai lu, il s'est réduit à combattre votre sentiment touchant la vue des corps en Dieu; c'est-à-dire, qu'il n'a combattu que cette imagination fantasque, que nous ne pouvons voir le soleil, un cheval, un arbre, notre propre corps, que dans l'étendue intelligible, qui est Dieu même; ou plutôt, que, quand nous regardons le soleil, un cheval, un arbre, notre propre corps, nous ne voyons rien de tout cela; mais seulement des parties quelconques de l'étendue intelligible, qui est l'immensité de l'Etre Divin, tous les corps que Dieu a créés, ne pouvant être l'objet de nos connoissances.

C'est donc, mon Pere, ce que vous devriez avoir trouvé dans S. Augustin, pour pouvoir opposer l'autorité de ce saint Docteur à ceux qui combattent vos imaginations. Et bien loin d'y avoir trouvé rien de semblable, vous avez été encore forcé de reconnoître qu'il a enseigné le contraire. *Nous croyons*, dites-vous, dans la Recherche de la Vérité, Livre II, seconde Partie, Chapitre VI, *que l'on connoît en Dieu les choses changeantes & corruptibles, quoique S. Augustin ne parle que des immuables & incorruptibles.* Et en un autre endroit (voyez la Défense, VIII. Exemple) *Vous proposez la difficulté qu'on peut avoir sur la différence entre le sentiment de S. Augustin & le vôtre.*

C'est, dites-vous, *que S. Augustin ne dit pas qu'on voie en Dieu les objets sensibles* (c'est-à-dire, les corps particuliers) *mais* SEULEMENT LES NATURES IMMUABLES; *les nombres & l'étendue intelligible, & non pas les choses nombrées, & l'étendue matérielle; & moi j'ai assuré qu'on voit en Dieu généralement toutes les choses qu'on voit par idée;* c'est-à-dire, tous les corps sans exception: parce que c'est votre grand principe, & la source de tous vos égarements, que notre ame ne peut voir que ce qui lui est intimément uni; de sorte que nul corps particulier ne lui pouvant être intimément uni de cette maniere, elle ne les sauroit voir: mais elle voit au lieu de ces corps des êtres représentatifs qui leur ressemblent, qu'après avoir bien cherché vous n'avez pu trouver qu'en Dieu.

Ne s'agissant donc entre vous & M. Regis, que de cette vue des corps,

particuliers en Dieu, comment avez vous pu vous imaginer, que, pour VII. Cl.
rendre inutile le renvoi de M. Regis à ce que j'en avois écrit dans mes N°. XII.
livres, vous n'aviez qu'à oppofer l'autorité de S. Auguftin à celle de M. Arnauld? Pouviez-vous plus groffiérement impofer au Public? Puifque vous avez été contraint d'avouer, que, felon S. Auguftin, on ne voit en Dieu que les natures immuables; les nombres abftraits, & l'étendue intelligible, & non les natures fenfibles & muables, ni les nombres nombrés, ni l'étendue matérielle: au lieu que, felon vous, ce font principalement les natures fenfibles & muables; telles que font un cheval, un arbre, notre propre corps, & les nombres nombrés; tels que font trois aunes; & l'étendue matérielle, telle qu'eft le drap que l'on mefure, que l'on ne fauroit voir qu'en Dieu. Je me fers de ces exemples des aunes & du drap, parce que c'eft vous-même qui nous les avez donnés, pour marquer les chofes que vous croyez que l'on voit en Dieu, en les oppofant à l'égalité entre le drap & ces trois aunes, que vous dites être une vérité que l'on ne voit point en Dieu, parce que ce n'eft qu'un rapport.

Il eft vrai, que, dans votre Réponfe au Livre *des Idées*, vous avez voulu défavouer ce dernier aveu, comme vous aviez fait l'autre. Mais rien n'eft plus mal fondé, que ce que vous dites pour vous tirer de ce mauvais pas. J'en ai fait voir l'abfurdité dans ma *Défenfe* au huitieme exemple. Il n'eft pas à craindre que vous y ayiez recours de nouveau, pour nous faire croire, que votre paradoxe de la vue en Dieu des corps qui nous environnent, qui eft de quoi il s'agit entre vous & M. Regis, n'eft différent qu'en apparence de la doctrine de S. Auguftin. C'en eft donc affez pour la premiere des deux fauffetés dont je me plains, qui eft, qu'on n'ait pu combattre vos imaginations fans combattre la doctrine de ce faint Docteur.

L'autre me tient encore plus au cœur. Car dois-je fouffrir, que l'on croie fur votre parole, que j'aie traité de chimérique ce qu'on ne pourroit pas nier être la doctrine de S. Auguftin, & que c'eft fur cela que M. Regis & moi nous vous avons tourné en ridicule? Mais comme je fuis bien aife de m'étendre un peu davantage fur ce fujet, ne trouvez pas mauvais que je réferve à une autre Lettre à vous en faire mes plaintes.

VII. Cl.
N°. XII.

SECONDE LETTRE

De M. Arnauld au Révérend Pere Malebranche.

JE me suis engagé dans la Lettre précédente, mon Révérend Pere, de me défendre de ce reproche, *que je vous ai tourné en ridicule pour avoir enseigné ce que S. Augustin enseigne par-tout.* Ce que vous faites en ces termes.

Je ne crois pas que personne préfere l'autorité de M. Arnauld à celle de S. Augustin, sur un sentiment que ce saint Docteur a eu toute sa vie, & qu'il suppose dans presque tous ses ouvrages. Que M. Regis, à l'imitation de M. Arnauld, traite ce sentiment de chimérique, & qu'il me tourne sur cela en ridicule, je me contenterai de lui répondre, que son aveuglement me fait pitié.

N'est-ce point plutôt un aveuglement digne de pitié, de défendre une mauvaise cause par une fausseté manifeste? Car il n'est point vrai, que M. Regis ait traité de chimérique aucun sentiment de S. Augustin. Il n'est point vrai qu'il vous ait tourné en ridicule pour avoir soutenu ce que ce saint Docteur auroit enseigné. Il n'est point vrai, que s'il l'avoit fait, ç'auroit été à mon imitation. Ce dernier sur-tout est bien étrange. Car pouvez-vous m'imputer une telle chose, ne pouvant pas avoir oublié que je n'ai rien écrit contre ce que j'aurois pu appeller *votre chimere*, qu'après vous avoir convaincu, par votre propre aveu, que ce n'étoit point le sentiment de S. Augustin?

Cependant il faut remarquer, que lorsque j'en parlai la premiere fois, qui fut dans le livre des Idées, je le fis de la maniere du monde la plus honnête, & qui vous devoit donner moins de sujet de vous blesser de ce que je n'approuvois pas votre sentiment. Car ce fut en prenant toutes les précautions imaginables, pour satisfaire, d'une part, à ce que je croyois devoir à la défense de la vérité, & pour ne point manquer de l'autre, à ce que les regles de l'amitié les plus séveres, ou pour mieux dire, les plus scrupuleuses, pouvoient exiger de moi. Je crois en avoir persuadé toutes les personnes raisonnables dans la quatrieme partie de ma *Défense*: à quoi vous n'avez eu rien à opposer, comme votre silence depuis dix ans le fait assez voir.

Que si je ne vous ai pas tant ménagé dans cette *Défense*, c'est vous, mon Pere, qui m'y avez obligé. Vous aviez parlé de moi, dans votre Réponse au Livre des Idées, avec tant de mépris, & de vous-même, avec

tant de confiance & d'estime pour vos nouvelles découvertes, qu'il étoit à craindre que cet air d'assurance, si capable d'imposer aux simples, ne trompât beaucoup de gens, & ne les portât à croire qu'il n'y avoit rien que l'on pût raisonnablement reprendre dans vos mauvais sentiments. VII. Cl. N°. XII.

Il faut ajouter à cela, que, pour empêcher qu'on ne s'opposât à vos nouvelles pensées, vous les avez revêtues de termes si mystérieux & si dévôts, que vous avez pu vous promettre de les faire embrasser aux personnes de piété. Pour leur en donner l'exemple, vous nous aviez assuré dans la Recherche de la Vérité, qu'elles étoient si conformes à notre Religion, que vous vous trouviez indispensablement obligé de les soutenir, quelques railleries qu'on vous en pût faire. Vous les avez ensuite travesties en Méditations pieuses, où vous nous les débitez comme des oracles que vous faites prononcer à la Sagesse éternelle. Enfin dans votre Réponse au Livre des Idées, supposant faussement que j'ai cité un de vos passages, qui dit tout le contraire de ce que je prétendois prouver, vous tâchez de m'effrayer par ce terrible enthousiasme, comme si je devois craindre d'être abandonné de Dieu, pour avoir combattu vos mystérieuses nouveautés. *N'est-ce point*, dites-vous, *que lorsqu'on renonce à la raison* (par où vous entendez la raison souveraine, qui est Dieu) *qu'on combât ses pouvoirs, qu'on ne la veut point pour son maître, qu'on lui substitue des modalités qui ne sont que ténebres, ou représentatives de sentiments confus, elle nous abandonne à nous-mêmes ?*

Oui, mon Pere, je vous le proteste, ce n'est point pour me venger de vos mal-honnêtetés : Dieu sait que je n'en ai eu aucun ressentiment ; mais pour empêcher les mauvais effets de ces injustes préjugés, que je vous ai moins ménagé dans ma *Défense*, & que je me suis cru obligé de découvrir plus ouvertement le ridicule de vos paradoxes.

Je l'ai fait néanmoins d'une maniere si mesurée, que vous n'avez pu raisonnablement vous en choquer ; puisque ce n'a été qu'en représentant très-fidellement, ce que vous avez écrit touchant votre pensée de la vue des corps en Dieu.

On en peut juger par le Dialogue qui est à la fin de la Lettre, par où je commence ma Défense, permettez-moi donc, de rapporter ici cet endroit du Dialogue, afin que le Public juge si vous y avez pu trouver à redire.

On fait proposer votre doctrine par un Abbé, qui n'emploie pour cela que vos propres paroles. On fait dire ensuite au Duc, chez qui se tenoit l'assemblée :

« Laissant à M. le Docteur, que voici, à nous dire son sentiment sur » cette nouvelle explication de l'immensité de Dieu, qui me paroît bien

VII. Cl. N°. XII. „ grossiere & bien charnelle, je prie M. l'Abbé de nous dire s'il croit de „ bonne foi tous ces paradoxes, que son Maître a pris pour des réponses „ de la Sagesse éternelle : *Que nous pensons voir le monde matériel que* „ *Dieu a créé, mais que nous nous trompons ; parce que le monde matériel* „ *est invisible, & que nous avons tort de lui attribuer ce que nous voyons,* „ *parce que nous ne voyons rien qui lui appartienne.*

„ Et on fait répondre à l'Abbé : ne doutez point que je ne sois très- „ persuadé de ce que vous appellez des paradoxes ; & ce n'est que faute „ d'attention que vous rejettez des vérités qui paroissent si claires à tous „ les esprits attentifs. Car enfin, quoique vous en puissiez dire, *si nous y* „ *prenons bien garde, le corps matériel que nous animons, n'est pas celui* „ *que nous voyons lorsque nous le regardons ; je veux dire, lorsque nous* „ *tournons les yeux du corps vers lui. C'est un corps intelligible que nous* „ *voyons.* Il en est de même de tous les autres corps que Dieu a créés. „ Car, comme je vous l'ai déja dit, le soleil, par exemple, que l'on voit, „ n'est pas celui que l'on regarde. Le soleil, & tout ce qu'il y a dans le „ monde matériel, n'est pas visible en lui-même ; l'ame ne peut voir „ que le soleil auquel elle est immédiatement unie, qui est le soleil in- „ telligible.

„ On fait prendre la parole au Docteur en cet endroit. Obligez-moi, „ dit-il, à l'Abbé, de nous dire encore une fois, ce que vous entendez „ par ces corps intelligibles, que nous voyons par les yeux de notre „ esprit, que vous distinguez des corps matériels vers lesquels nous tour- „ nons les yeux, mais que nous ne voyons point, parce qu'ils sont, „ à ce que vous prétendez, invisibles & intelligibles en eux-mêmes.

„ Et on fait répondre à l'Abbé : j'entends, comme je vous l'ai déja „ marqué, une partie quelconque de l'étendue intelligible, taillée & for- „ mée comme elle le doit être, semblable au corps vers lequel je tourne „ les yeux, à laquelle mon ame applique la sensation de la couleur, que „ Dieu lui a donnée à l'occasion du corps matériel qui est devant moi. „ Voilà ce que nous appellons les corps intelligibles, que notre ame „ peut seule appercevoir, parce que les autres ne lui peuvent être inti- „ mément unis ".

Jusques-là, mon Pere, je ne vois rien dont vous vous puissiez tenir offensé. Voyons donc si ce pourroit être ce que je fais dire ensuite au Docteur.

« Cela me donne une plaisante pensée. Je me représente l'effroyable „ armée des Turcs devant Vienne, & une autre fort nombreuse de Chré- „ tiens qui la vint attaquer. Nous autres grossiers nous aurions cru que „ les Chrétiens appercevoient les Turcs, & les Turcs les Chrétiens. Mais

„ M. l'Abbé nous fait bien voir, que c'eſt en juger comme le peuple, VII. Cl.
„ qui n'a pas ſoin de rentrer en ſoi-même pour écouter le Maître inté- N°. XII.
„ rieur. Il nous apprend que les Chrétiens ne voyoient qu'un nombre „ prodigieux de Turcs intelligibles, couverts de turbans & de veſtes „ intelligibles, dont pluſieurs étoient montés ſur des chevaux intelligi- „ bles, & le reſte de même : c'eſt-à-dire, comme il vient de nous l'expli- „ quer, un nombre innombrable de parties quelconques de l'étendue „ intelligible, qui eſt l'immenſité de l'être divin, taillées & formées en „ Turcs, en veſtes, en turbans, en chevaux, en tentes, auxquelles l'ame „ de chacun des ſpectateurs appliquoit les ſenſations des couleurs con- „ venables, qu'elle avoit reçues de Dieu à l'occaſion des Turcs inviſi- „ bles, des turbans inviſibles, des tentes inviſibles, qui étoient devant „ ſes yeux ".

Je me doutois bien, que cela ne plairoit pas aux partiſans de votre nouvelle Philoſophie, & c'eſt ce qui me fit ajouter : « Il vouloit pour- „ ſuivre : mais M. l'Abbé l'interrompit, ne trouvant pas bon, qu'on tour- „ nât en raillerie une doctrine qui lui paroiſſoit ſi avantageuſe à la Reli- „ gion, en ce qu'elle fait voir, d'une maniere admirable, l'union de nos „ eſprits avec Dieu, & la dépendance qu'ils ont, non ſeulement de ſa puiſ- „ ſance, mais auſſi de ſa ſageſſe.

„ Cela ſuffit, Monſieur, lui dit-il. Tout ce que vous ajouteriez ne „ feroit que la même choſe. Mais permettez-moi de vous dire, que la „ doctrine que je vous ai expliquée, me paroît ſi conforme à la Religion, „ que je me crois indiſpenſablement obligé de la ſoutenir autant qu'il me „ ſera poſſible. J'aime mieux qu'on m'appelle viſionnaire, qu'on me traite „ d'illuminé, & qu'on diſe de moi tous ces bons mots que l'imagination, „ toujours railleuſe dans les petits eſprits, a de coutume d'oppoſer à des „ raiſons qu'elle ne comprend pas, ou dont elle ne peut ſe défendre, „ que de demeurer d'accord que notre eſprit puiſſe appercevoir autre „ choſe que des corps intelligibles, puiſque les matériels ſont incapables „ d'être connus en eux-mêmes, ne pouvant être intimément unis à „ notre ame ".

C'eſt comme on a dû faire parler l'Abbé, pour lui conſerver ſon caractere, puiſque c'eſt ce que vous-même auriez dit, ſans doute, ſi vous aviez été de cette aſſemblée, & que vous euſſiez eu à vous défendre en perſonne. Mais comme ce qu'avoit dit le Docteur, n'eſt qu'une très-fidelle expoſition de votre doctrine, appliquée à un exemple particulier, & non ſeulement une conſéquence qu'on en eût tirée, vous n'auriez pu vous plaindre d'être tourné en ridicule, que ce ne fût avouer, qu'il n'y a rien en effet de plus ridicule que cette imagination, que ce n'eſt pas

VII. Cl. notre propre main que nous voyons, lorsque nous la regardons; mais
N°. XI. que c'est une main intelligible, qui lui ressemble. Il est donc permis d'en rire, & jamais ce que dit le Poëte ne fut plus vrai :

> —— *Ridentem dicere verum*
> *Quid vetat?*

Cependant, mon Révérend Pere, vous ne vous êtes pas contenté de vous plaindre, que M. Regis, *à mon imitation*, avoit traité cette pensée de chimérique, & vous avoit tourné en ridicule; mais vous avez prétendu que le sentiment que nous avions pu traiter l'un & l'autre de chimérique, étoit le sentiment de S. Augustin, & qu'ainsi nous n'avions pu, sur cela, vous tourner en ridicule, sans que cela retombât sur ce saint Docteur.

Pouvez-vous nier que ce ne soit une calomnie, à moins que vous n'ayiez prouvé, par des passages bien clairs de ce Pere, qu'il a été comme vous dans cette étrange imagination, que nous ne voyons point les corps que nous regardons & que nous pensons voir; mais que nous voyons, au lieu de ces corps qui sont devant nous, des parties quelconques de l'étendue intelligible qui leur ressemblent?

Or comment le prouveriez-vous? Il faudroit pour cela qu'il eût cru, aussi-bien que vous, que la substance de Dieu est formellement étendue : car cela est essentiel à votre dogme, quelque peine que vous vous soyez donnée pour n'en pas demeurer d'accord, afin d'éviter la confusion qu'on vous auroit faite d'une erreur si grossiere, & si indigne d'un Philosophe Chrétien.

C'est de quoi, mon Pere, je prétends vous avoir convaincu dans les deux dernieres des neuf Lettres que je vous écrivis il y a neuf ans, dans le dessein que je pris de m'adresser à vous-même, afin de tenter si nous ne pourrions point terminer nos disputes, d'une maniere si honnête & si modérée, que les plus scrupuleux en matiere de douceur, en fussent édifiés.

La matiere des deux dernieres étoit si importante, comme j'avois eu soin de le faire remarquer au commencement de la huitieme, qu'il n'y a point d'apparence, que depuis neuf ans, vous n'y eussiez rien répondu, si vous l'aviez pu; & je ne doute point que tous ceux qui les liront, ne soient persuadés que cela vous étoit impossible.

Je n'ai donc qu'à y renvoyer, pour en conclure, qu'il est bien étrange que vous ayiez osé soutenir de nouveau votre opinion de la vue des corps en Dieu, après avoir été convaincu d'admettre en Dieu une vraie & formelle étendue, semblable à celle de l'espace des Gassendistes, dans laquelle on

on puisse distinguer de plus petites & de plus grandes parties, quoiqu'elles soient toutes de même nature. VII. Cl. N°. XII.

C'est par-là que je finirai ce premier point; & j'attendrai peut-être que vous y ayiez répondu, avant que de vous parler de l'autre, qui regarde le prétendu bonheur des Plaisirs des Sens.

4 *Mai* 1694.

TROISIEME LETTRE

De M. Arnauld au P. Malebranche.

QUand je vous ai écrit mes deux premieres Lettres, mon Révérend Pere, je n'avois vu de votre dispute contre M. Regis, que ce qui en est rapporté dans le Journal des Savants du 1 Mars de cette année 1694. On m'a envoyé depuis votre premier Ecrit, qui a pour titre: *Réponse du P. Malebranche, Prêtre de l'Oratoire, à M. Regis*, où vous vous défendez contre le Philosophe sur trois points.

Le premier est de Physique, qui regarde les diverses apparences de grandeur du soleil & de la lune dans l'horison & dans le Méridien.

Le second est de Métaphysique, auquel vous donnez pour titre, *de la nature des Idées, & en particulier de la maniere dont nous voyons les objets qui nous environnent.*

Le troisieme de Morale, que vous avez voulu un peu embrouiller par ces mots, *que le plaisir rend heureux, & la douleur malheureux, contre les Stoïciens.*

Vous voudrez bien, mon Révérend Pere, que je vous dise ce que je pense sur ces trois points de votre Réponse à M. Regis.

Du premier Point.

Je me fais un plaisir, mon Révérend Pere, de vous dire, que j'ai toujours été de votre avis sur le premier point, & que ce que vous en dites m'a beaucoup confirmé dans le sentiment que j'en avois déja. Il est vrai que je n'y étois pas entré de moi-même, & que c'étoit M. Descartes qui m'en avoit persuadé. Mais vous prouvez fort bien, que M. Regis a eu tort d'abandonner en cela celui dont il fait profession d'expliquer la Philosophie, & que tout ce qu'il dit au contraire est très-mal fondé. En cela, mon Pere, vous êtes louable: & j'ai remarqué il y a

VII. Cl. N°. XII. long-temps, que quand vous vous êtes uniquement appliqué à enseigner & à confirmer les opinions de M. Descartes, vous faisiez merveille; mais qu'il n'en est pas de même quand vous vous en écartez, comme nous l'allons voir sur le second point.

SECOND POINT.

J'en ai déja parlé dans mes deux premieres Lettres; mais vous me donnez occasion d'en parler de nouveau par le titre que vous y avez donné dans votre Réponse à M. Regis: *De la nature des Idées, & en particulier de la maniere dont vous voyons les objets qui nous environnent*, c'est-à-dire, les corps: car vous nous faites entendre par-là, que tous ces paradoxes, que les corps qui nous environnent sont invisibles, & que nous ne voyons, au lieu de ces corps, que des parties quelconques de l'étendue intelligible & infinie qui est en Dieu, & qui est Dieu même, & qu'ainsi nous ne voyons que Dieu en pensant voir les corps; que tout cela, dis-je, n'est fondé que sur ce que vous avez enseigné de la nature des Idées, que ce ne sont point des modalités de notre ame, mais que ce sont des êtres représentatifs, distingués de nos perceptions, que l'on ne peut trouver qu'en Dieu.

C'est ce que vous assurez encore positivement dans le sixieme Article de votre Réponse. *J'aurai donc démontré*, dites-vous, *qu'on voit les corps en Dieu, si je puis prouver que l'idée de l'étendue ne se trouve qu'en lui, & qu'elle ne peut être une modification de notre ame.* Et dans l'Article XI. *Je vas encore*, dites-vous, *donner quelques preuves, que nos idées sont bien différentes de nos modifications, ou des perceptions que nous en avons: car cette question est le fondement de cette Dispute.*

Et dans cette même Réponse à M. Regis page 50: *La question se réduit à savoir si cette idée de l'étendue est une modalité de l'ame? Je prétends que non, parce que cette idée est trop vaste, qu'elle est infinie, comme je viens de le prouver, & que toutes les modalités d'une substance finie sont nécessairement finies. C'est donc une nécessité que cette idée ne se trouve qu'en Dieu, puisqu'il n'y a que lui d'infini.*

Vous reconnoissez donc, mon Révérend Pere, que cette mystérieuse Philosophie, qui vous fait prier le Lecteur *de ne pas s'effrayer de la sublimité de la matiere*, se réduit à savoir, si pour connoître les choses matérielles, outre les perceptions que nous en avons (que vous avouez être des modalités de notre ame) nous avons besoin de certains êtres représentatifs qui en soient réellement distingués, que vous prétendez ensuite ne se pouvoir trouver qu'en Dieu. Or vous avez avoué, dans

la Réponse au Livre *des Idées*, qu'il seroit indubitable que nous n'en aurions pas besoin, s'il étoit vrai, comme je l'avois prétendu dans ce Livre, que les perceptions que notre ame a des objets, sont essentiellement représentatives de ces objets. Je dis, mon Pere, que vous l'avez avoué: car ayant trouvé dans ce Livre deux définitions, la sixieme & la septieme, qui sont prises de M. Descartes, ce que vous y répondez fait voir la vérité de cet aveu. Voici la sixieme. VII. Cl. N°. XII.

« J'ai déja dit que je prenois pour la même chose la perception & „ l'idée. Il faut néanmoins remarquer que cette chose, quoiqu'unique, „ a deux rapports; l'un à l'ame qu'elle modifie, l'autre à la chose apper„ çue, en tant qu'elle est objectivement dans l'ame: & que le mot de „ *perception* marque plus directement le premier rapport; & celui *d'idée*, „ le dernier. Ainsi la perception d'un quarré, marque plus directement „ mon ame comme appercevant un quarré; & l'idée d'un quarré mar„ que plus directement le quarré, en tant qu'il est objectivement dans „ mon esprit".

Vous me reprochez sur cela que je suppose ce que j'avois à prouver. N'est-ce pas faire entendre que vous me le contestez, & que vous ne voulez pas demeurer d'accord, que quand je pense à un quarré, la perception que j'en ai est représentative de ce quarré? Mais ce que vous dites sur la septieme définition est encore plus clair. Voici mes paroles. « Septieme „ définition. Ce que j'entends par des êtres représentatifs, en tant que je „ les combats comme des entités superflues, ne sont que ceux que l'on „ s'imagine être réellement distingués des Idées prises pour des percep„ tions; car je n'ai garde de combattre toutes sortes d'êtres ou modali„ tés représentatives, puisque je soutiens qu'il est clair, à quiconque fait „ réflexion sur son esprit, que toutes nos perceptions sont essentielle„ ment représentatives".

Voyons maintenant ce que vous répondez à cela, & si rien est plus décisif pour me donner gain de cause.

Vous voyez, dites-vous à notre ami, *que M. Arnauld suppose ce qui est en question. Car s'il est clair que nos perceptions sont essentiellement représentatives, sa proposition à démontrer n'a pas besoin de preuves. Il sera clair que notre esprit n'a pas besoin, pour connoître les choses matérielles, de certains êtres représentatifs, distingués des perceptions.* Je vous ai dit sur cela dans ma *Défense*, & je vous le dis encore, que vous ne pouviez mieux faire pour prononcer votre arrêt contre vous-même. C'est comme si un Géometre avoit réduit son adversaire à parler ainsi. Quand vous dites qu'il est clair qu'il n'y a point de tout qui ne soit plus grand que la partie, vous supposez ce qui est en question; car j'avoue que si

VII. Cl. N°. XII. cela étoit clair, ce que vous prétendez contre moi le seroit aussi. Que diroit-on d'un Géometre qui en seroit réduit là? Ne passeroit-il pas pour un esprit si bouché qu'il n'y auroit plus rien à lui dire. Je vous ai soutenu, mon Révérend Pere, que c'est à quoi vous étiez réduit: car il n'y a point d'homme raisonnable qui ne reconnoisse, s'il y veut faire un peu d'attention, qu'il n'est pas plus clairement enfermé dans la notion du tout, d'être plus grand que sa partie, qu'il est clairement enfermé dans la notion des *perceptions* que notre ame a des objets, qu'elles sont essentiellement représentatives de ces objets. J'ajoute à cela dans cet endroit de la *Défense* page 382: *Que ce ne sont pas là des choses qu'on ait besoin de prouver, mais qu'on peut rendre plus claires, & y faire faire plus d'attention, par l'explication des termes.* Et c'est aussi ce que j'ai fait dans les quatre pages suivantes, sur lesquelles j'attends votre réponse depuis dix ans. Et c'est, je vous avoue ce qui m'étonne, que ne l'ayant pu faire, vous ne laissiez pas de traiter la même matiere avec autant de confiance que si on ne vous en avoit rien dit, & qu'on ne vous eût pas manifestement convaincu de la fausseté de ces paradoxes. Ce qui a encore augmenté mon étonnement, c'est que j'ai trouvé dans votre Réponse à M. Regis, que vous y rapportez comme une chose qui vous seroit fort avantageuse, ce que j'ai fait voir dans ma *Défense* être une preuve convaincante de la fausseté de ce que vous enseignez des Idées, que ce ne sont point des modalités de notre ame, mais des êtres représentatifs, distingués de nos perceptions, qui ne se trouvent qu'en Dieu. C'est dans la page 51 où vous rapportez en ces termes ce que vous aviez dit dans la Recherche de la Vérité: *enfin la preuve de l'existence de Dieu la plus belle, la plus relevée, la plus solide, & la premiere, ou celle qui suppose le moins de choses, c'est l'idée que nous avons de l'infini. Car il est constant que l'esprit apperçoit l'infini, quoiqu'il ne le comprenne pas, & qu'il a une idée très-distincte de Dieu, qu'il ne peut avoir que par l'union qu'il a avec lui; puisqu'on ne peut pas concevoir que l'idée d'un être infiniment parfait, qui est celle que nous avons de Dieu, soit quelque chose de créé.*

Vous dites deux choses dans ce passage: l'une, que la plus belle démonstration de Dieu, & qui suppose le moins de choses, est celle qui est prise de l'idée de Dieu. L'autre, que l'idée que nous avons de Dieu ne peut être quelque chose de créé. Et c'est ce que j'ai fait voir, dans la *Défense*, *seizieme Exemple*, ne pouvoir s'accorder avec votre nouvelle doctrine de la nature des idées. Car j'y ai fait remarquer, que, dans votre Recherche de la Vérité page 263, vous y avez 1°. montré, *Que cet axiome métaphysique, que l'on peut assurer d'une chose, ce que l'on*

conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente, est le premier de tous les axiomes, & le fondement de toutes les connoissances claires & évidentes. 2°. Que vous vous en étiez servi, comme M. Descartes, pour prouver l'existence de Dieu, en y joignant d'autres choses, qui se peuvent aussi prouver par le premier principe. Voilà donc, selon vous, *cette démonstration de Dieu, qui est la plus belle de toutes, la plus relevée, la plus solide, & qui suppose le moins de choses.* Ce sont vos paroles en la page 294. VII. Cl. N°. XII.

On doit attribuer à une chose, ce que l'on conçoit clairement être enfermé dans l'idée qui la représente.

Or on voit clairement, qu'il y a plus de grandeur dans l'idée que l'on a du tout, que dans l'idée que l'on a de sa partie.

Que l'existence possible est contenue dans l'idée d'une montagne de marbre.

L'existence impossible dans l'idée d'une montagne sans vallée. Et l'existence nécessaire dans l'idée qu'on a de Dieu, je veux dire de l'être infiniment parfait.

Donc le tout est plus grand que sa partie.

Donc une montagne de marbre peut exister.

Donc une montagne sans vallée ne peut exister.

Donc Dieu, ou l'être infiniment parfait, existe nécessairement.

Voilà la démonstration que j'ai prétendu que vous aviez ruinée par votre doctrine des Idées. Car rien n'est plus facile que de montrer qu'autant qu'elle est bonne, en y prenant le mot d'idée pour perception, & l'idée de Dieu pour la perception que nous avons de Dieu, comme l'a toujours pris M. Descartes; autant est-elle méchante, en prenant le même mot d'idée pour un être représentatif, distingué des perceptions.

Il ne faut que mettre l'un de ces mots comme l'explication de l'autre, pour voir ce qu'on pourra conclure de l'axiome général: *On doit attribuer à une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée de cette chose;* c'est-à-dire, non dans la perception que nous en avons, mais dans l'être représentatif dont nous avons besoin pour la connoître. Or nous n'avons point d'idée, c'est-à-dire, d'être représentatif de Dieu. Donc cet axiome ne peut servir pour attribuer quelque chose à Dieu. Mais direz-vous, je puis regarder comme l'idée de Dieu, Dieu intimément uni à mon ame, & me servant par-là d'être représentatif à l'égard de lui-même. Je le veux bien. Remettons donc la mineure selon votre nouvelle notion du mot d'idée.

Or Dieu intimément uni à mon ame, & me servant par-là d'être représentatif, enferme en soi une existence nécessaire. Donc Dieu existe nécessairement.

VII. CL. N°. XII. Mais ſans parler de la majeure, c'eſt-à-dire, de l'axiome général, à qui l'être repréſentatif ſubſtitué en la place d'idée, fait perdre toute ſon évidence & ſa clarté, je ſoutiens qu'on ne peut conſidérer la mineure avec quelque attention, qu'on ne trouve que cet argument eſt un pur ſophiſme; parce que l'on ſuppoſe, dans cette mineure, que Dieu eſt intimément uni à mon ame, puiſque c'eſt Dieu intimément uni à mon ame que l'on veut qui renferme l'exiſtence néceſſaire. Or Dieu ne ſauroit être intimément uni à mon ame, qu'il n'exiſte. On ſuppoſe donc qu'il exiſte, avant que de conclure qu'il exiſte: ce qui eſt une des plus vicieuſes maniere de raiſonner, qui s'appelle dans l'Ecole, pétition de principe.

Il n'en eſt pas de même de la mineure de M. Deſcartes, qui ne contient que ces mots: *Atqui exiſtentia neceſſaria in Dei conceptu continetur.*

Or l'exiſtence néceſſaire eſt renfermée dans la perception que nous avons de Dieu. Car cela ne veut dire autre choſe, ſinon, que quand nous faiſons réflexion ſur ce que nous concevons quand nous entendons prononcer ces mots, *l'être infiniment parfait*, ou *la plus parfaite de toutes les choſes que nous pouvons concevoir*, nous trouvons que l'exiſtence néceſſaire eſt renfermée, non réellement, mais objectivement, dans la perception que ces mots réveillent en nous de l'être infiniment parfait; parce qu'il eſt plus parfait d'exiſter que de ne pas exiſter, & d'exiſter néceſſairement, que d'exiſter contingemment. Et c'eſt de-là que nous concluons, en vertu de l'axiome qui fait la majeure de cet argument; que nous pouvons affirmer avec vérité que Dieu exiſte néceſſairement, parce que la majeure eſt: tout ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée, ou la notion, ou la perception d'une choſe, en peut être affirmé avec vérité.

J'ai fait de plus remarquer en cet endroit de la *Défenſe*, que les choſes que vous aviez jointes à l'exiſtence de Dieu, comme pouvant être prouvées par l'axiome général: *Qu'une montagne ſans vallée ne peut exiſter*, & *qu'une montagne de marbre peut exiſter*, font voir manifeſtement que le mot d'idée, dans la majeure & dans la mineure, doit être pris pour la perception de l'eſprit. Car quand on dit dans la mineure, *que l'on conçoit clairement que l'exiſtence impoſſible eſt contenue dans l'idée d'une montagne ſans vallée*, au lieu que *l'exiſtence poſſible eſt contenue dans l'idée d'une montagne de marbre*, le mot *d'idée*, au regard de la montagne ſans vallée, ne peut avoir rapport qu'à nos perceptions; ne pouvant ſignifier autre choſe que la jonction de deux idées ou de deux perceptions; l'une poſitive, de *la montagne*, & l'autre négative, de *la vallée*, que l'on conçoit clairement ne ſe pouvoir allier enſemble; parce que l'une détruit l'autre. Et c'eſt ce qui fait que l'on dit, que l'exiſtence impoſſible

est contenue dans cette idée complexe, pour parler ainsi, d'une montagne sans vallée; au lieu que les deux idées ou perceptions de *montagnes* & de *marbre*, se pouvant allier ensemble, parce qu'elles n'ont rien d'incompatible, de-là vient aussi que l'on conçoit clairement, que l'existence possible est renfermée dans l'idée complexe de *montagne de marbre*. Or le mot d'idée doit être pris dans la majeure, qui est l'axiome général, au même sens que dans ces deux mineures; parce qu'autrement ce seroit un argument à quatre termes, qui ne vaudroit rien. Et par conséquent le mot d'idée de Dieu, dans la derniere de ces quatre mineures, doit être pris aussi pour la perception que nous avons de l'être parfait. Ce qui ne pourroit pas être si ce que vous dites étoit vrai, *que rien de créé ne peut être l'idée de Dieu*. Donc j'ai eu raison de dire, que cette proposition, *l'idée de Dieu ne peut être quelque chose de créé*, & votre nouvelle Philosophie de la nature des Idées, ruine ce que vous avez assuré être la plus belle de toutes les preuves de l'existence de Dieu, & qui suppose le moins de choses. VII. Cl. N°. XII.

Je vous supplie, mon Révérend Pere, de prendre la peine de lire ce qui suit dans la *Défense*. Vous y trouverez six pages qui contiennent des choses si convaincantes de la fausseté de ce que vous faites valoir dans la Réponse à M. Regis, comme une spiritualité sublime, que n'étant pas assuré si vous ne vous opiniâtrerez point à le soutenir jusqu'à la fin de votre vie, je suis au moins certain que vous ne vous hasarderez pas de rapporter ces six pages, & encore moins le sixieme exemple tout entier, en y répondant pied à pied.

J'en puis dire autant, mon Pere, de ce que j'ai dit dans ma *Défense* contre vos êtres représentatifs, distingués des perceptions, dans les six ou sept dernieres pages du XV. Exemple, où j'ai fait voir, que les mots de *représenter*, *représentatif*, & *représentation*, ne conviennent proprement qu'aux perceptions de l'esprit, qui sont les représentations formelles de leurs objets, & que ce n'est que par rapport à nos perceptions, que les autres choses, comme les tableaux, les images, les mots, les caracteres de l'Ecriture, sont dits représenter, ou sont appellés représentatifs.

J'admire, mon Pere, comment ayant lu ce que j'ai dit en cet endroit, vous avez pu ne vous pas rendre à une vérité si claire. Je prévois que vous me direz, qu'ayant démontré votre sentiment, comme vous vous en vantez dans votre Réponse à M. Regis, toutes les difficultés que je vous fais ne doivent point vous ébranler, jusqu'à ce que j'aie satisfait à vos preuves démonstratives.

Cela est juste: mais c'est aussi ce qui ne me sera pas difficile. Je n'en trouve que deux; & par malheur pour vous, les ayant fait valoir dans

VII. Cl. votre Réponse aux *Idées*, il y a dix ans que j'ai fait voir que ce n'étoient
N°. XII. que de purs sophismes, sans que vous ayiez rien repliqué pour les soutenir. C'est ce que l'on peut voir dans ma *Défense* pages 391 & 393. Je ne laisserai pas néanmoins d'en parler encore ici, & avec un nouvel avantage, parce que je trouve dans votre Réponse à M. Regis, de quoi vous faire tomber dans de manifestes contradictions.

Premiere Preuve du P. Malebranche.

Dans votre Ecrit à M. Regis, Article X, page 31, vous rapportez en ces termes l'opinion de ce Philosophe, comme contraire à la vôtre. « M. Regis demeure d'accord que l'idée de l'immensité représente une „ étendue sans bornes. Mais il soutient que des idées finies peuvent re- „ présenter l'infini, parce qu'il confond l'idée de l'immensité avec la per- „ ception que l'esprit en a, & qu'il prétend généralement, que *toutes les* „ *idées dont l'ame se sert pour appercevoir les corps, ne sont que de sim-* „ *ples modifications de l'esprit*, & que des idées, quoique finies, doivent „ passer pour infinies, en ce sens, qu'elles représentent l'infini ".

Voilà, mon Pere, ce que vous niez, qu'une modalité finie, comme sont toutes celles de notre ame, puisse représenter l'infini; & c'est par-là que vous prouvez que l'idée de l'étendue doit être infinie, parce qu'elle représente une chose infinie.

Réponse.

On n'a donc qu'à vous montrer que dans cette Réponse à M. Régis, vous êtes obligé de reconnoître qu'il y a des modalités de notre ame, qui étant finies, ne laissent pas de représenter une chose infinie. Vous prétendez que toutes nos perceptions sont infinies : & c'est pour cela que vous ne voulez pas que ce soit notre perception qui représente l'étendue, parce qu'elle est infinie : ce qui vous fait dire, que l'objet immédiat de notre esprit, c'est-à-dire, notre perception, n'est pas l'étendue, mais l'idée de l'étendue. Or, selon vous, l'idée de l'étendue n'est pas moins infinie que l'étendue même. Donc notre perception représentant l'idée de l'étendue, représente une chose infinie. Donc il n'est pas vrai qu'une modalité de notre ame, qui est finie, ne puisse représenter une chose infinie; & il est vrai, au contraire, que, quelques finies que soient nos perceptions, il y en a qui doivent passer pour infinies en ce sens, qu'elles représentent l'infini. C'est ce que M. Regis vous a soutenu avec raison; & ce qu'il a fait entendre en ces termes, qu'elles sont finies *in*

essendo,

essendo, & infinies *in representando*. Vous n'êtes pas content de cette distinction. Tant pis pour vous. VII. Cl. N°. XII.

Mais outre cet Argument *ad hominem*, voici quelques demandes que j'ai à vous faire. Pouvez-vous nier que je ne conçoive une infinité de nombres cubiques, quand j'ai démontré qu'une certaine propriété convient à tous les nombres cubiques, si grands qu'ils puissent être; comme, par exemple, tout nombre cubique impair, moins sa racine, est divisible par vingt-quatre? Vous ne le pouvez pas nier, puisque vous définissez l'infini, ce qui n'a point de bornes, & qu'on est très-certain qu'on ne peut donner aucunes bornes à la quantité des nombres cubiques impairs.

Je vous demande en second lieu, si c'est ailleurs que dans mon esprit & dans mes perceptions que je vois cette infinité de nombres cubiques? Il faut que vous l'avouiez nécessairement, à moins que de vous contredire; puisque vous avez dit expressément dans la Recherche de la Vérité, Liv. III, Chap. VII. *Qu'il n'y a que les corps, où les propriétés des corps, que nous voyons par les idées;* & de plus, je ne sais pas où vous mettriez ces idées des nombres, distinguées des perceptions qui nous seroient nécessaires pour voir l'infinité des nombres cubiques impairs. Car vous ne pouvez pas dire que ces idées des nombres cubiques impairs se voient dans l'étendue intelligible infinie, puisque vous avez reconnu vous-même, dans votre Réponse au Livre *des Idées*, que ce seroit une extravagance de croire, que les nombres pussent se voir dans cette étendue intelligible. Voyez la Défense Exemple X. Je pourrois bien vous marquer d'autres infinis, dont il vous seroit impossible de donner d'autres idées que nos perceptions. Reconnoissez donc, mon Pere, que cette premiere preuve ne vaut rien du tout. L'autre est encore plus mauvaise. La voici.

SECONDE PREUVE.

L'idée du triangle en général ne me représente que ce qu'elle renferme. Or cette idée ne renferme rien de général, puisque ce n'est qu'une modalité particuliere de l'ame, selon M. Regis : donc l'idée de cercle en général ne me représente rien en général. Contradiction visible.

RÉPONSE.

Cet argument n'est pas trop bien tourné. Voici comme il le falloit mettre pour lui donner une forme plus raisonnable.

VII. Cl. N°. XII. L'idée d'un triangle en général ne me représente que ce qu'elle renferme. Or si cette idée du triangle en général étoit une modification particuliere de mon ame, comme le prétend M. Regis, elle ne renfermeroit rien de général. Donc l'idée du triangle en général ne me représenteroit rien de général, ce qui est une contradiction visible.

On vous avoue, mon Révérend Pere, que ce seroit une contradiction visible, que l'idée du triangle en général ne représentât rien de général. Mais d'où tirez-vous cette contradiction? De cette mineure, si l'idée du triangle en général étoit une modification particuliere de mon esprit, elle ne me représenteroit rien de général. Or il est si faux qu'un triangle en général, ne puisse être représenté par une modification singuliere de mon esprit, qu'il est impossible que cela soit autrement. Car un triangle en général ne peut être ailleurs que dans notre esprit, selon cette maxime commune des Philosophes : *Universalia sunt tantùm in mente;* & il n'est dans notre esprit que par la perception qu'il a d'un triangle en général, qu'il s'est formée lorsqu'il a considéré un espace terminé par trois lignes droites, en faisant abstraction si elles sont toutes trois égales, ou s'il y en a seulement deux d'égales, ou si elles sont toutes trois inégales; & faisant aussi abstraction si tous les trois angles sont aigus, ou s'il n'y en a que deux d'aigus, le troisieme étant droit ou obtus. Or il n'y a que l'esprit qui puisse faire ces abstractions : & ainsi le triangle en général ne pouvant être dans la nature, il ne sauroit être qu'objectivement dans l'esprit; c'est-à-dire, dans la perception que l'esprit a d'un triangle en général. Or notre esprit ne peut avoir que des perceptions singulieres, comme vous le reconnoissez. C'est donc dans les perceptions singulieres que le triangle en général doit être objectivement. Il est donc faux, que si l'idée du triangle en général étoit une modalité singuliere de notre ame, elle ne pourroit nous représenter le triangle en général : & par conséquent rien de plus pitoyable que cette prétendue preuve démonstrative, de la distinction des idées d'avec nos perceptions. Car je soutiens, au contraire, que si l'idée d'un triangle étoit autre chose que la perception d'un triangle, il seroit aussi impossible qu'une idée représentât un triangle en général, qu'il est impossible à un peintre de peindre un triangle en général.

Avant que de finir ce second point, mon Révérend Pere, j'ai quelque chose à vous dire sur ce que je viens de relire de votre Lettre, imprimée dans le Journal des Savants du 1 Mars 1694. Vous demandez à M. Regis, d'où vient que voulant combattre vos preuves contre les modifications représentatives, il ne les a pas cherchées dans votre Réponse aux Vraies & fausses Idées; ce livre ayant paru long-temps avant le sien: &

c'est en vous raillant de lui & de moi, que vous lui faites faire cette Réponse. VII. Cl. N°. XII.

Monsieur Arnauld a pleinement satisfait à toutes ces raisons du P. Malebranche, qui se trouvent dans ce livre : il a même pleinement satisfait à toutes celles qui sont dans les quatorze premiers articles de la Réponse que le Pere m'a faite : il avoit assez de pénétration pour prévoir, long-temps auparavant, ce que le P. Malebranche pourroit dire contre notre sentiment commun.

Quand on veut railler, mon Pere, il faut que ce soit avec fondement; autrement si railleur fait rire, c'est à ses dépens. C'est ce que vous devez attendre de ce que vous dites de moi, que j'ai eu assez de pénétration d'esprit pour prévoir, long-temps auparavant, les belles preuves que vous donneriez un jour contre les modalités représentatives, dans les quatorze articles de votre Réponse à M. Regis. Car si vous n'y avez apporté aucune preuve, qui ne fût dans votre Réponse au Traité des *Idées*, & que je n'eusse détruite dans ma *Défense*, n'est-ce pas une fade plaisanterie, de faire dire à M. Regis, comme une chose impossible, que j'ai eu assez de pénétration pour satisfaire dès l'année 1684, aux raisons de votre dernier Ecrit, qui n'a paru qu'à la fin de l'année 1693 ? Or je vous soutiens, mon Révérend Pere, qu'il n'y a rien dans cet Ecrit qui mérite le nom de preuves, que ces deux-ci. L'une, une modalité finie ne sauroit représenter l'infini : or toutes les modalités d'un esprit fini sont finies. Donc, &c. L'autre : une modalité singuliere ne sauroit représenter un triangle en général, &c. Or je vous ai déja averti, que vous vous étiez servi de ces preuves dans votre Réponse au livre *des Idées.* Je n'ai donc pas eu besoin d'une pénétration d'esprit qui me fît connoître l'avenir, pour y satisfaire pleinement dès l'an 1684, comme j'ai fait dans ma *Défense* page 391 & 393.

Si vous croyez qu'il y ait autre chose que cela dans vos quatorze articles, qui méritât quelque réponse, je vous défie de m'en marquer aucune dont je ne vous trouve la réfutation dans cette même *Défense.* J'aurois pu vous le faire voir en parcourant tous vos quatorze articles ; mais je n'ai pas cru que cela en valût la peine.

Du troisieme Point.

J'ai déja remarqué que vous l'aviez embrouillé en lui donnant pour titre : *Que le plaisir rend heureux, & la douleur malheureux, contre les Stoïciens.* Car il ne s'agit point du plaisir en général, mais des Plaisirs des Sens, que vous avez soutenu en une infinité d'endroits, rendre heu-

VII. Cl. reux ceux qui en jouissent ; & d'autant plus heureux qu'ils sont plus
N°. XII. grands. Il ne s'agit point non plus de cette question, si la douleur rend malheureux? Je ne vous en ai rien dit, parce que cela est sujet a beaucoup d'équivoques, qu'il eût été ennuyeux de démêler. Et enfin il n'est pas question de ce que disoient les Stoïciens de la douleur, qu'elle n'empêchoit point qu'on ne fût heureux, qui est cependant ce que vous reprenez dans ces Philosophes.

J'ai traité le point des Plaisirs des Sens, dans le premier Volume des Réflexions sur votre nouveau Systême de la Nature & de la Grace, dans les Chapitres XXI, XXII, XXIII & XXIV, j'ai expliqué dans le vingt-unieme quelle est sur cela votre doctrine, que j'ai réduite à ces cinq propositions.

La premiere, ceux qui jouissent de ces plaisirs sont heureux tant qu'ils en jouissent ; & d'autant plus heureux qu'ils sont plus grands.

La seconde, qu'ils ne rendent pas néanmoins solidement heureux.

La troisieme, qu'on les doit fuir, quoiqu'ils rendent heureux.

La quatrieme, qu'ils ne doivent pas porter à aimer les corps, parce que les corps n'en sont pas les causes réelles, mais seulement occasionnelles ; Dieu seul en étant la cause réelle.

La cinquieme, que le plaisir est imprimé en l'ame, afin qu'elle aimât la cause qui la rend heureuse; c'est-à-dire, Dieu.

Et dans ce même Chapitre, j'ai réfuté la premiere de ces cinq propositions qui est la capitale, d'une maniere si convaincante, que je suis bien assuré que vous n'y répondrez jamais.

Tout cela en effet est demeuré sans réponse depuis l'an 1685, aussi-bien que la Dissertation que je fis quelque temps après sur le même sujet. Il y a donc lieu de s'étonner, que vous ayiez entrepris, après huit ans de silence, de défendre cette même proposition contre M. Regis, qui en avoit dit peu de choses, & qui ne regardoit presque pas le fond de l'affaire.

Le fort de votre Réponse a été, de vous plaindre qu'il avoit omis ces mots, *en quelque maniere*, que vous aviez quelquefois ajouté au mot d'heureux, & qu'il avoit eu tort de nier qu'ils fussent dans votre livre, puisqu'ils y étoient effectivement.

C'est un manquement d'exactitude que vous avez eu droit de relever. Mais dans le fond votre cause n'en est pas meilleure : car si vous avez dit deux ou trois fois, que *les Plaisirs des Sens rendent heureux en quelque maniere ceux qui en jouissent*, vous avez dit plus de trente fois absolument, qu'ils rendoient heureux, sans ajouter *en quelque maniere*.

2°. Vous avez vous-même expliqué ce que vous entendiez par ces

mots vagues, *en quelque maniere*, en disant que ces plaisirs rendent heureux, mais qu'ils ne rendent pas solidement heureux : & c'est ce que j'ai reconnu être la seconde proposition que vous avancez touchant ces plaisirs. Voici de quelle maniere vous la proposez dans votre Méditation dixieme, n°. 2. *Tout plaisir*, dites-vous, *rend heureux ceux qui en jouissent dans le moment qu'ils en jouissent : mais il ne les rend solidement heureux, que lorsqu'il est joint à la joie, laquelle seule rend l'esprit content.*

« Que fait cela, vous ai-je dit, dans le premier volume des Réflexions, „ Chap. XXIII, pour empêcher que ces plaisirs ne rendent solidement heu„ reux s'ils rendent heureux ? Car y a-t-il rien de plus commun que de „ trouver ces plaisirs joints à la joie, sur-tout dans les vicieux & dans les in„ tempérants ? Il ne faut que voir quelle joie témoigne dans Térence un „ jeune débauché, pour être venu à bout de satisfaire sa passion, & de „ quelle sorte il en paroît content? Rien n'empêchoit donc qu'il ne fût, „ non seulement heureux, mais solidement heureux. Est-ce qu'il faudra „ renvoyer des Chrétiens à l'Ecole des Payens, pour apprendre d'eux, „ que plus on reçoit de joie dans ces rencontres, & plus on se croit „ heureux & content, plus on est malheureux ? *Quid elatus ille levitate*, „ dit Cicéron, *inanique lætitia & exultans & temerè gestiens ? Nonne tanto* „ *miserior, quanto sibi videtur beatior?*

Je vous supplie, mon Pere, de lire ce qui suit jusqu'à l'examen de la troisieme proposition, & je ne vous conseille pas de dire, après l'avoir lu, que vous n'en êtes pas satisfait; à moins de vouloir bien passer au jugement de toutes les personnes sages, pour l'homme du monde le plus incapable de se rendre à la raison. Plus cela est fort, plus, s'il est mal fondé, vous aurez un moyen sûr d'en faire retomber la honte sur moi : car vous n'avez qu'à rapporter cet endroit entier, & faire voir par une bonne réponse, que je vous ai mal réfuté, & que c'est vous qui avez raison.

Voilà, mon Révérend Pere, ce que j'ai cru être obligé de vous dire, pour soutenir la vérité contre deux erreurs; l'une, de Métaphysique, & l'autre, de Morale, dont je pensois vous avoir tellement convaincu, qu'il ne vous prendroit plus envie de les soutenir de nouveau.

Mais comme vous finissez votre dispute avec M. Regis en lui protestant, que vous n'avez jamais eu dessein de l'offenser, vous ne devez pas trouver mauvais que je vous fasse la même protestation. On peut & on doit aimer ceux de qui on combat les sentiments : la charité nous oblige à l'un, & l'intérêt de la vérité nous porte à l'autre. Il est vrai, que chacun croit avoir la vérité pour soi; mais c'est cela même qui nous oblige de penser chacun de notre adversaire, ce que pensoit S. Augustin d'un jeune

VII Cl. Nº. XII. homme, qui avoit écrit contre lui : *S'il lui est échappé*, dit ce Saint, *dans la composition, quelques termes durs qui pourroient paroître injurieux, je dois croire que ce n'a pas été pour m'offenser, mais dans la nécessité de défendre son sentiment ; comme c'est l'affection qu'il a eu pour moi qui l'a porté à écrire contre moi, parce que ne s'imaginant pas que c'est lui qui est dans l'erreur, il n'a pas voulu que j'y demeurasse.*

Restons l'un & l'autre, mon Pere, dans des sentiments si chrétiens, & laissons au public à juger qui de nous deux se trompe, croyant ne se pas tromper. C'est dans cette disposition que je finis cette nouvelle dispute, en priant Dieu qu'il la fasse servir à l'éclaircissement de la vérité.

22 *Mai* 1694.

QUATRIEME LETTRE

De M. Arnauld au Révérend Pere Malebranche.

Si je ne considérois dans vos deux Lettres (*a*), mon Révérend Pere, que ce qui regarde le sujet des miennes, ma replique seroit bien courte. Je ne les ai écrites que pour me plaindre de ce que vous aviez supposé, que c'étoit combattre la doctrine de S. Augustin, que d'improuver, comme nous avions fait M. Regis & moi, cette bizarre pensée, que l'on ne sauroit voir qu'en Dieu les corps qu'il a créés, ou plutôt que nous nous trompons lorsque nous pensons les voir ; parce que n'étant point visibles, ce ne sont pas eux que nous voyons, mais des parties quelconques de l'étendue intelligible infinie, qui est Dieu même. Et je me suis plaint encore de ce que vous avez prétendu, que l'on ne pouvoit faire voir les absurdités de ce paradoxe, sans tourner en ridicule ce saint Docteur. Or pour justifier mes plaintes, je n'ai qu'à suivre l'exemple que vous me donnez dans votre deuxieme Lettre. Vous nous renvoyez à vos ouvrages, & vous supposez que l'on y trouvera votre justification, en les confrontant avec les miens. J'ai donc droit de faire la même chose. Ainsi pour ce qui regarde le sujet de mes deux Lettres, qui est de savoir si votre doctrine, de la vue des corps en Dieu, est la doctrine de S. Augustin, comme vous le soutenez, je n'ai qu'à vous renvoyer au huitieme Exemple de ma *Défense*. Vous parlez, mon

(*a*) [Ces deux Lettres du P. Malebranche à M. Arnauld, en date du 1 & 7 Juillet 1694, furent imprimées dans le Journal des Savants du même mois. Il prétendoit y répondre aux deux Lettres précédentes de M. Arnauld, du 30 Avril & 4 Mai 1694.]

Pere, de ce huitieme exemple dans votre deuxieme Lettre, page 329 du 28 Journal, & vous assurez votre Lecteur, que s'il prend la peine de le lire, il n'y trouvera rien de solide. Nous avons en cela des sentiments bien différents l'un de l'autre. Mais voici ce qui m'est venu dans l'esprit, & qui pourra servir à vous détromper de la confiance que vous avez, qu'il n'y a rien que de raisonnable dans tout ce que vous dites des couleurs & de l'étendue, pour faire croire que votre doctrine de la vue des corps en Dieu, n'est différente qu'en apparence du sentiment de S. Augustin, & que j'ai mal prouvé le contraire dans le huitieme exemple de ma *Défense*. Vous avez tiré de quatre personnes d'esprit & de mérite une approbation de votre opinion contraire à celle de M. Regis, touchant les diverses apparences de grandeur du soleil & de la lune, dans l'horison & dans le méridien. Priez ces Messieurs de vous en donner une semblable touchant ce qui est traité dans ce huitieme exemple, en témoignant qu'ils trouvent que vous avez raison & que j'ai tort : je ne trouverois point du tout mauvais qu'ils vous la donnassent; mais je suis bien assuré qu'ils n'en feront rien. VII. Cl. N°. XII.

Voilà, mon Révérend Pere, ce que j'avois à vous dire sur l'abus que vous avez fait de l'autorité de S. Augustin, qui est le sujet de mes deux Lettres. Mais j'ai trouvé dans la premiere des vôtres, des choses qui me sont si injurieuses, que je n'ai pas cru les devoir passer sans vous en faire une correction fraternelle.

Vous me reprochez de vous avoir donné du chagrin par d'injustes accusations, en vous imputant de nier la providence, de faire Dieu corporel & autres semblables impiétés que je vous ai attribuées. Vous prétendez que j'ai pu savoir ce que pensent de vos Livres & des miens, touchant la nature des Idées, ceux qui se sont mis en état de juger de cette matiere, pour me faire entendre qu'ils sont pour vous & contre moi; & vous le prenez ensuite d'un ton si haut & si fier, que je ne doute point que vos plus grands amis n'en aient rougi pour vous.

Au reste, Monsieur, dites-vous, *ne vous fiez plus sur la véhémence de votre discours. Cet air de confiance que vous prenez lorsque vous sentez votre foiblesse, n'impose qu'à ceux qui vous sont déja acquis. On vous connoît depuis long-temps en qualité d'Auteur. Vos manieres sont usées, & la hardiesse avec laquelle vous avancez les faussetés les plus notoires, fait que depuis long-temps les gens sages ne vous croient jamais sur votre parole.*

Je vois par-là, mon Révérend Pere, que vous êtes encore à mon égard dans la même disposition où je vous avois laissé il y a huit ou neuf ans, & qu'ayant conservé jusques à la fin de cette dispute, ce même esprit d'aigreur par lequel vous l'aviez commencée, il vous porte encore

VII. Cl. N°. XII. à me traiter aussi mal que vous ayiez jamais fait après une si longue tinerruption.

Je sais bien que vous en direz autant de moi. Car vous n'avez jamais manqué dans tous vos Ecrits de vous plaindre de mes duretés. Afin donc que le public puisse juger qui est le coupable dans cette accusation réciproque, j'ai cru devoir représenter en abrégé la suite de tout ce qui a été écrit de part & d'autre, & ce que chacun de nous deux a fait de contraire ou de conforme aux regles de la charité. Je ne dirai rien en l'air, & qui ne soit confirmé par les pieces mêmes auxquelles je renvoyerai le Lecteur.

Je ne me suis engagé à examiner votre Traité de la Nature & de la Grace qu'ensuite de la priere que vous m'en aviez faite ; & je ne me suis mis à y travailler qu'après en avoir averti notre ami commun, qui m'assura par sa réponse, *que vous vous attendiez à l'ouvrage que je voulois faire contre le vôtre, & que vous n'en seriez pas fâché; qu'il vous avoit fait voir ma Lettre, croyant bien que je l'avois écrite pour vous être montrée, & que vous aviez témoigné être dans les mêmes sentiments que moi pour ce qui regarde la maniere d'écrire contre le sentiment de nos amis.*

M. le Marquis de Roussi.

Vous avez lu cela dans ma *Défense*, & vous n'avez eu garde de vous inscrire en faux contre ce témoignage de notre commun ami, à qui j'avois fait savoir aussi, par la même Lettre, que je commencerois par examiner votre sentiment touchant la nature des Idées.

Ce fut en effet le premier Livre que je publiai en 1683, à qui je donnai pour titre : *Des Vraies & des fausses Idées* : & j'ai eu un soin tout particulier d'observer les regles que j'avois marquées dans la Lettre que l'on vous avoit fait voir, en soutenant ce que je croyois être la vérité, mais en évitant d'y rien mettre dont vous pussiez vous offenser. Et je ne crois pas que vous me puissiez nommer un homme d'honneur qui l'ayant lu, en ait porté un autre jugement.

Quelques mois après je reçus votre Réponse au Livre *des Idées* par le Libraire qui l'avoit imprimée, qui me témoignoit, par un billet fort civil du 25 Décembre 1683, que c'étoit un ouvrage de M. Malebranche, qui lui avoit ordonné de me le faire tenir. Je ne pensois qu'à vous en faire des remerciements, lorsque l'ayant ouvert, je fus bien surpris de la maniere mal-honnête & emportée dont vous m'y traitiez dès les premieres lignes J'y vis d'abord, pour toute civilité, des reproches personnels, aigres & envenimés, & tout-à-fait hors de propos. Vous débutiez par fouiller dans mon cœur, où vous prétendiez avoir trouvé que je n'avois fait ce Livre *des Vraies & des fausses Idées*, que par le chagrin que j'avois contre vous. C'est le titre de votre premier Chapitre qui

qui n'eſt précédé d'aucune Préface. *La conduite*, dites-vous, *que j'ai tenue touchant le Traité de la Nature & de la Grace par rapport à M. Arnauld, n'a pas dû lui inſpirer le chagrin qui paroît dans ſa Critique.* Tout le reſte de votre Réponſe eſt du même air. Je l'ai fait voir dans ma *Défenſe* en rapportant vos propres paroles ſans gloſe ni commentaire, & il y en a ſix pages *in quarto.* J'ai prié enſuite qu'on s'arrêtât aux endroits où vous m'attribuez des intentions ſecretes & des mouvements dans mon cœur. VII. Cl. Nº. XII.

Un chagrin qui me rend incapable de bien concevoir vos ſentiments: qui me fait trouver des variations & des contradictions dans vos livres, parce que je ſouhaite qu'elles y ſoient, & qui eſt cauſe que c'eſt mon ordinaire de vous impoſer des extravagances.

Des paſſions qui répandent leur malignité ſur les objets qui les ont excitées (C'eſt-à-dire, ſur votre Livre) *& qui n'ont point eu de meilleur moyen de juſtifier leur déréglement & leur injuſtice ;* & une diſpoſition ſi oppoſée à ce qu'un Prêtre & un Docteur doit à la vérité, que vous me croyez capable *de la ſacrifier à l'amitié de certaines gens, à laquelle je ſuis vendu, & à la paſſion de conſerver le rang que je tiens dans l'eſprit & dans le cœur de mes Diſciples.*

C'eſt ce que je repréſentai avec beaucoup d'autres choſes ſemblables, dans le Livre qui a pour titre : *Défenſe de M. Arnauld, Docteur de Sorbonne, contre la Réponſe au Livre des Vraies & des fauſſes Idées.*

Quoique vous fuſſiez fort intéreſſé à réfuter cette *Défenſe*, ſi vous l'aviez pu, parce que la doctrine de vos chimériques idées y eſt entiérement renverſée, vous vous trouvâtes réduit à n'y oppoſer que trois lettres qui ne touchent point cette matiere. Car la premiere étoit pour montrer que vous ne faiſiez point Dieu corporel. La deuxieme, pour juſtifier l'injuſte & ridicule reproche que vous m'aviez fait, de dogmatiſer ſur la matiere de la Grace: & la troiſieme n'étoit qu'une diſcuſſion fort inutile de quelques menus faits de nulle importance. Mais vous ne daignâtes me faire aucune raiſon ſur les plaintes que je vous avois faites, des manieres injurieuſes dont vous m'aviez traité dans votre Réponſe à mon Livre *des Idées*, ſans que je vous en euſſe donné aucun ſujet.

Je travaillois cependant à examiner votre Syſtême, lorſque vous fîtes paroître une nouvelle édition de votre Traité de la Nature & de la Grace, augmenté d'un Eclairciſſement qui avoit pour titre : *Les miracles fréquents de l'Ancienne Loi ne marquent nullement que Dieu agiſſe ſouvent par des volontés particulieres.* Ce que vous avanciez, que Dieu n'avoit fait preſ-

VII. Cl. N°. XII. que tous ces miracles qu'y étant déterminé par la volonté des Anges, me parut si contraire à ce que l'Ecriture & les Peres nous apprennent de la conduite de Dieu du temps de la Vieille Loi, que je crus devoir éclaircir cette matiere, comme je fis par un petit Livre qui avoit pour titre : *Dissertation sur la maniere dont Dieu a fait les fréquents miracles de l'Ancienne Loi par le ministere des Anges.* Mais quoique vous ne m'eussiez fait aucune satisfaction des mal-honnêtetés dont je m'étois plaint avec tant de sujet, je ne laissai pas de vous y traiter d'une maniere très-civile & très-honnête.

Vous le reconnûtes vous-même dans la Réponse que vous y fites, mais vous en prites un nouveau sujet de me dire des injures : car ce fut en vous plaignant, *que j'avois voilé mes calomnies par une modération dissimulée ;* ce qui étoit faire croire que ma modération n'avoit été qu'un effet d'hypocrisie. Vous ne crûtes donc pas devoir imiter ma modération, & vous trouvâtes qu'il vous étoit plus avantageux de continuer dans votre style d'injures ; ainsi vous mîtes tout le fort de vos repliques à dire & redire par-tout.

Que le portrait que je faisois de vous n'étoit point naturel ; que ma passion vous déguisoit ; que vous n'aviez point les sentiments impies que je vous attribuois dans ma Dissertation. Avertissement.

Que je me battois avec un spectre, au lieu de combattre vos vrais sentiments (page 3.)

Que ma Dissertation ne vous attaquoit point, mais un fantôme que j'avois substitué au lieu de vous (page 9.)

Que je n'avois caché une exception aussi soigneusement que j'avois fait, que parce qu'elle auroit dissipé la fausse & l'horrible idée que je voulois donner de vos sentiments, & que, ne pouvant vous blesser, il falloit que j'immolasse à ma vengeance, un fantôme qui portât votre nom (page 32.)

Que rien n'est plus commode & plus facile que de se faire ainsi des fantômes, pour vaincre & triompher à peu de frais ; mais qu'assurément, rien n'étoit plus indigne d'un homme d'honneur (page 50.)

Que je continue à faire des fantômes, & à les combattre fort sérieusement par quantité de passages des Peres : qu'assurément ma conduite est injuste, mais qu'elle est quelquefois si emportée, & si peu digne d'un homme qui passe pour avoir de l'esprit, que vous n'y pouvez rien comprendre : que j'aurois mieux réussi, si je vous avois attribué des sentiments qui peuvent entrer dans la tête d'un homme fait comme les autres ; mais que mes passions m'aveuglent de telle sorte, que je ne saurois garder la vraisemblance dans mes impostures (page 177.)

Il y a un grand nombre d'endroits semblables dans votre Réponse, & vous la finissez du même ton, comme on peut voir dans les pages 225 & 232. VII. Cl. N°. XII.

Il est clair, mon Révérend Pere, que, dans cette accusation, vous ne m'imputez pas seulement un défaut d'esprit, qui m'auroit empêché de bien comprendre vos sentiments; mais une mauvaise foi, qui est une corruption de la volonté, qui me les auroit fait altérer. Car c'est ce que signifie le reproche que vous me faites, *d'avoir caché soigneusement une exception, qui auroit dissipé la fausse & horrible idée que je voulois donner de vos sentiments;* & ce que vous me dites de mon procédé, *que rien, assurément, n'est plus indigne d'un homme d'honneur.*

Pouvez-vous nier, mon Pere, qu'à moins que ce que vous m'imputiez ne fût évident & clair comme le jour, on ne peut faire un plus grand outrage à un Prêtre & à un Docteur, qui n'a pas la réputation d'être un méchant homme?

Je vous avoue aussi que j'en fus touché d'abord: mais Dieu me fit la grace de penser plutôt à vous faire rentrer en vous-même, par la voie de la douceur, qu'à repousser, avec force, un traitement si indigne: c'est ce qui me fit prendre la résolution de vous écrire une Lettre, qui fut suivie de huit autres dans la même année 1685.

Et ce qui me porta à m'adresser à vous-même, est, le dessein que j'eus de tenter, si nous ne pourrions point terminer nos disputes d'une maniere si douce & si modérée, que les plus scrupuleux, en matiere de douceur, en fussent édifiés. C'est ce que je témoignai, dès le commencement de ma premiere Lettre, & plus fortement encore en la finissant. « Je vous suppliois d'entrer dans l'esprit dans lequel je vous écri- » vois, & de ne point prendre pour un jeu, ni pour une dissimulation, » ce que je vous avois dit très-sincérement; qu'il ne tiendroit pas à » moi, que, sans préjudice de la vérité, que chacun de nous croyoit » soutenir, nous ne reprissions les sentiments de notre ancienne amitié". *Est-ce que deux Chrétiens & deux Prêtres* (c'est ce que je vous disois encore pour vous y porter davantage) *ne pourront donner en nos jours l'exemple d'une dispute tranquille, où on ne pense qu'à éclaircir les choses de bonne foi, & à éviter les contestations inutiles qui les pourroient embrouiller, où on ne recherche point d'autre victoire que celle de la vérité, ni d'autre gloire que celle de Dieu? Cela est rare, mais cela n'est pas impossible: & rien ne l'est à qui a beaucoup de foi, & qui met toute sa confiance en la grace du Sauveur: le Dieu de paix nous la fera conserver au milieu d'une guerre, qui n'aura rien que de saint, si c'est l'amour de la vérité qui l'entretienne, & la charité qui la conduise.*

VII. Cl. N°. XII. Que pouvois-je faire davantage, pour vous inviter à renouer notre ancienne amitié ? Mais vous savez bien, mon Pere, que je trouvai si peu de correspondance de votre côté, que vous ne daignâtes pas seulement me dire un seul mot sur une proposition si honnête & si chrétienne, & loin que vous en ayiez été un peu adouci, vous n'en avez paru depuis que plus emporté, comme on va voir dans la suite.

Je publiai cette même année, de 1685, le premier Volume de mes Réflexions sur votre Systême. Comme je ne savois pas ce que vous répondriez à mes Lettres, je me sentis porté à chercher un autre moyen pour vous faire revenir de vos emportements. Je crus donc y pouvoir employer, celui dont S. Augustin nous apprend que l'on doit se servir en de semblables rencontres. Je rapportai sur cela, dans la Préface de ce premier Volume, ce que ce Pere écrivit à Sainte Albine, qui l'avoit soupçonné d'avoir voulu engager Pinien, son gendre, dans le Clergé d'Hippone, par une vue d'intérêt, parce qu'il étoit fort riche & fort charitable : *Que pouvons-nous faire*, dit-il, *il s'agit d'une chose qui est toute dans l'ame & hors de la portée des yeux, & qui n'est connue que de Dieu seul. Que nous reste-t-il donc, sinon, d'en prendre à témoin celui de qui elle est connue ?*

C'est ce que je crus devoir imiter, en prenant Dieu à témoin, que ce n'a été aucun chagrin, mais le seul amour de la vérité qui m'avoit engagé à vous dire mon sentiment sur les choses que je trouvois répréhensibles dans vos ouvrages ; & que j'ai toujours eu un vrai desir de bien prendre les pensées des Auteurs, contre qui je me suis trouvé engagé d'écrire, soit Catholiques, soit Protestants, & une ferme résolution de ne leur jamais rien attribuer, que ce que j'ai cru être leur vrai sentiment.

Qui se seroit imaginé, mon Révérend Pere, que vous eussiez pris occasion de ce témoignage de ma bonne foi, de passer au-delà de ce que vous aviez dit, jusques alors, d'outrageux contre ma personne. C'est cependant ce que vous fites. Vous en jugerez vous-même, quand vous aurez considéré, de sang froid, ce que vous me dites sur cette protestation. C'est à l'entrée des trois Lettres, que vous avez opposées à mon premier Volume des Réflexions sur votre Systême.

J'avoue, dites-vous, *que cette protestation de M. Arnauld, me surprend fort, aussi-bien que beaucoup d'autres, qui ont lu ses livres & les miens. Néanmoins je ne crois pas, & je serois bien fâché qu'on crût, qu'il ait pris Dieu à témoin contre le propre témoignage de sa conscience. Il est vrai qu'il a bien fait de jurer, pour convaincre le monde, qu'il n'a point eu d'autre dessein, dans ses ouvrages, que de défendre la vérité ;*

car, sans cela, on ne l'auroit jamais cru: je veux dire, que ses ouvrages donnent un juste sujet, d'avoir de lui les sentiments que presque tout le monde en a. C'est-à-dire, mon Révérend Pere, que si vous en êtes cru, presque tout le monde a de moi cette opinion, que ce n'est point l'amour de la vérité, mais le chagrin, ou quelque autre passion, qui m'a fait écrire tous les ouvrages que j'ai faits. Mais on vous défie de produire un seul homme d'honneur, qui voulût assurer, qu'il a de moi ce sentiment. VII. Cl. N°. XII.

Vous auriez pu en demeurer là. Mais une très-fausse comparaison, & tout-à-fait indigne d'un Philosophe, vous a fait passer plus loin. *L'homme*, dites-vous, *ne sent point ses propres entrailles: & quoique son cœur soit, pour ainsi dire, tout brûlant, il n'y sent rien de trop chaud. C'est que tout ce qui est naturel n'est pas sensible. Ainsi M. Arnauld est peut-être si prompt, si ardent, si naturellement passionné, qu'il maltraite les gens, & les calomnie sans y prendre garde. Il juge sur des vraisemblances, & croit voir. Il dit des injures sans y faire réflexion. Tout cela coule de source. C'est son naturel, fortifié par une longue habitude. Ainsi il ne faut pas croire qu'il ait de lui-même cette mauvaise opinion, d'écrire par chagrin, & d'être prompt à juger; & qu'ainsi il jure contre sa conscience, s'il prend Dieu a témoin qu'il ne l'a pas. Mais on peut croire qu'il est malheureusement trompé, & qu'il ne se connoît guere.*

Croyez-vous donc, mon Révérend Pere, avoir pu, sans offenser Dieu, faire un si vilain portrait de moi, en me représentant comme un homme, qui, non seulement, n'auroit pas l'esprit de connoître ses propres pensées, mais qui, de plus, auroit le cœur si corrompu par un méchant naturel & par une longue habitude, qu'il maltraiteroit, calomnieroit, & outrageroit tout le monde, sans y faire réflexion. Il n'y a point de jugement téméraire, défendu par la Loi de Dieu, s'il n'y a point eu de péché à faire de moi un jugement si horrible, tel qu'il paroit que vous le faisiez avant même mon serment. Mais, qu'est-ce que d'y être si attaché, que m'étant cru obligé, pour vous ôter cette occasion d'offenser Dieu, de le prendre à témoin que mon cœur n'étoit point tel que vous vous l'étiez figuré, il s'est trouvé, contre mon attente, que tout ce que j'ai gagné par-là, a été, de m'attirer sept ou huit pages d'injures.

Il paroît que vous en avez eu quelque remords: mais vous l'avez étouffé, en cherchant un vain prétexte pour vous disculper. C'est en prétendant, que, lorsque vous avez dit, que j'avois écrit contre vous par chagrin, *vous n'avez pas parlé de mon cœur, mais seulement de mes livres*, & qu'ainsi vous n'avez parlé que de ce qui paroît, & que de

VII. Cl. N°. XII. ce que tout le monde peut voir. Y eut-il jamais une plus grande illusion ? Il faudroit que vous euſſiez trouvé dans mes Livres des paſſages, par leſquels j'euſſe fait entendre, que c'eſt le chagrin que j'ai eu, de voir que vous n'étiez pas dans les mêmes ſentimens que moi ſur la Grace, qui me les a fait écrire. A moins de cela, avec quelle conſcience ayez-vous pu dire, *que ç'a été là* ASSURÉMENT *la cauſe de mon chagrin contre vous, & que, ſans cela, je n'aurois jamais pris le deſſein de vous critiquer comme j'ai fait.* Mais loin d'y trouver rien de ſemblable, on n'y trouvera certainement que des convictions de votre injuſtice, à me reprocher ce chagrin, ſans autres preuves que des conjectures frivoles, que j'ai fait voir évidemment, n'avoir pas la moindre ombre de vraiſemblance. Défenſe, III. Part.

Voilà, mon Révérend Pere, l'état où je vous ai laiſſé, il y a huit ou neuf ans, comme je vous ai dit d'abord, m'étant contenté de vous renvoyer à votre Confeſſeur ou à votre Supérieur, pour ſavoir quelle ſatisfaction vous me deviez faire.

J'en ſerois demeuré là ſans vos deux dernieres Lettres, qui m'ont fait connoître, que vous êtes toujours le même envers moi, auſſi hardi à m'imputer de vous avoir calomnié, que ſi je ne vous avois pas confondu ſur ces prétendues calomnies, & auſſi opiniâtrément attaché à faire de moi ce même jugement téméraire dont je viens de parler, que ſi je n'en avois pas fait voir l'injuſtice avec la derniere évidence.

Je commencerai par ce dernier, & je paſſerai enſuite aux reproches de calomnies.

N'ayant rien dit dans la Lettre à laquelle vous répondez, qui regardât votre perſonne, & m'étant uniquement arrêté à parler de vos ſentiments, croyez-vous, mon Révérend Pere, que ce ſoit avoir agi en Chrétien & en honnête homme, que d'avoir parlé de moi en ces termes dans votre premiere Lettre, page 315, du Journal.

On vous connoît, depuis long-temps, en qualité d'Auteur; vos manieres ſont uſées, & la hardieſſe avec laquelle vous avancez les fauſſetés les plus notoires, fait, que, depuis long-temps, les gens ſages ne vous croient jamais ſur votre parole.

C'eſt répéter, en moins de mots, ce que je viens de faire voir, que vous aviez dit de moi, avec plus d'étendue, il y a huit ans. Mais n'ayant eu rien à répondre aux remontrances chrétiennes que je vous en avois faites, en ce temps-là, dans les Préfaces de mes deux derniers Volumes contre votre Syſtême, comment avez-vous pu croire, que le public ne ſeroit pas ſcandaliſé d'un tel acharnement, à me déchirer par une médiſance atroce, ſi certainement démentie par la réputation où je ſuis

dans le monde, parmi tous ceux qui ne sont pas mes ennemis déclarés? Il n'en faut point d'autre témoin que vous-même; car, que vouliez-vous dire, quand vous regardiez *ma personne & ma réputation* comme deux ennemis, que vous aviez à combattre, dont vous disiez, que le dernier vous faisoit le plus de peur? Auriez-vous eu à appréhender la réputation d'un homme, qui auroit été si décrié par sa hardiesse à avancer les faussetés les plus notoires, que les gens sages l'auroient jugé indigne de toute créance? VII. Cl. N°. XII. Réponse de M. Arn. Chap. IV.

Quoi qu'il en soit, mon Révérend Pere, il n'y a point de milieu dans une accusation de cette nature: il faut la pouvoir soutenir par des exemples clairs & indubitables, ou passer pour un calomniateur public. Apportez-les ces exemples de ma hardiesse, à avancer les faussetés les plus notoires, & que ce ne soient pas des discours en l'air, mais des faits tirés de mes Livres, & rapportés en mes propres termes. C'est où l'on vous attend, & comme on est bien assuré que vous n'en trouverez point, considérez, devant Dieu, quelle satisfaction vous me devez, pour une si outrageuse diffamation.

Vous direz peut-être, mon Révérend Pere, que je dissimule l'exemple que vous avez apporté au même lieu, de ma hardiesse à avancer les faussetés les plus notoires; car voici ce qui suit immédiatement ce passage de votre premiere Lettre.

» En effet, Monsieur, n'est-ce pas une *hardiesse fort étrange*, que de » dire, comme vous faites dans votre Lettre, que vous vous étiez flatté » que je me trouverois réduit au silence sur le sujet des idées, & que » j'y suis réduit il y a dix ans". Et voici comme vous prétendez prouver que c'est une grande fausseté. «Quoi, Monsieur, vous ne vous souvenez pas, qu'il y a dix ans, que le P. Malebranche a répondu à » votre Livre des Vraies & des fausses Idées . . . . . qu'il a aussi répondu » *à votre Défense* par un petit Volume d'environ trois cents pages, & » ces deux Volumes vous étoient certainement connus".

Oui, mon Pere, ces deux Volumes m'étoient connus. Mais il est plus clair que le jour, que je ne vous ai attribué ce silence, que depuis le Livre intitulé: *Défense de M. Arnauld contre la Réponse à son Livre des Vraies & des fausses Idées*, imprimé en 1684, & nous sommes présentement en 1694. Comptez, mon Pere, s'il n'y a pas dix ans, & si c'est une méprise pardonnable de m'opposer votre Réponse à mon Livre *des Idées*, comme contraire à ce silence de dix ans, que je vous avois attribué. Vous n'y pensez pas, mon Pere; car ma seconde Lettre, qui a paru huit jours avant votre premiere, marque positivement, que vous aviez répondu à mon Livre *des Idées*; mais que je vous avois réfuté

VII. Cl. N°. XII. dans ma *Défenſe.* Afin donc que ce ſilence de dix ans, au regard de votre doctrine des Idées, & de votre opinion de la vue des corps en Dieu, ne fût pas vrai, il faudroit que vous euſſiez ſoutenu votre ſentiment touchant ces deux points, dans votre petit Volume de trois cents pages contre ma *Défenſe.* Or rien n'eſt plus faux: car ce Volume de trois cents pages ne conſiſte qu'en trois Lettres, comme j'ai déja dit: la premiere eſt, pour vous juſtifier *d'une erreur groſſiere*, dont vous vous plaignez que je vous accuſois, qui eſt, que, ſelon vos véritables ſentiments, *Dieu eſt corporel.* La ſeconde eſt, pour juſtifier ce que vous aviez dit contre mon ſentiment ſur la Grace. Et la troiſieme ne regarde que de menus faits de nulle importance.

Il eſt donc très-vrai que ce Livre ne peut vous ſervir de rien, pour montrer que vous n'êtes pas demeuré dans le ſilence pendant dix ans, ſur ce que j'avois dit plus fortement dans ma *Défenſe*, que je n'avois fait dans mon Livre *des Idées*, contre vos êtres repréſentatifs, diſtingués des perceptions, & contre votre paradoxe, de la vue des corps en Dieu. Je me contente de vous renvoyer aux trois Conſidérations de ma Lettre, qui eſt à la tête de ma *Défenſe* depuis la page 378 juſques à la page 412. Les deux premieres regardent la nature des Idées; & la derniere, qui eſt le Dialogue, regarde la vue des corps en Dieu. Or je vous ſoutiens, que, non ſeulement dans votre Livre de trois cents pages, mais dans aucun autre Ecrit, vous n'avez fait aucune Réponſe à ces trois Conſidérations, & je vous défie encore d'en faire qui ſoit pertinente. Voilà donc ſur quoi je me ſuis fondé, quand je vous ai dit dans ma Lettre, que j'avois mis cette matiere dans un ſi grand jour, dès l'année 1684, que depuis dix ans vous aviez été réduit au ſilence.

Revenons maintenant, mon Pere, à l'autre plainte que vous faites de moi, qui eſt que je vous ai noirci par d'injurieuſes accuſations. Les deux que vous marquez ſont ſi mal fondées, que c'eſt vous-même qui me calomniez.

La premiere eſt, que je vous ai accuſé de nier la Providence. Cela n'eſt point vrai; je me ſuis contenté de vous dire, & de prouver par pluſieurs Chapitres de mon premier volume des Réflexions ſur votre Syſtême, que quoique que vous reconnoiſſiez la Providence, ce que vous enſeignez ne ſe peut accorder avec ce que la foi & l'Ecriture, & même la droite raiſon nous en enſeignent. Il eſt donc faux que je vous ai calomnié ſur ce ſujet: & cette fauſſeté eſt d'autant plus inexcuſable, que, dans la Préface de mon ſecond volume contre votre Syſtême, je vous avois marqué ce que vous deviez faire pour agir raiſonnablement dans cette diſpute touchant la Providence.

Vous

« Vous deviez, vous ai-je dit, proposer de bonne foi ce que je vous VII. Cl.
„ soutiens dans quatre ou cinq Chapitres de mon premier volume, comme N°. XII.
„ étant le sentiment commun des Théologiens de l'Eglise, touchant la „ Providence. Sur quoi vous n'auriez eu rien à dire, que l'une ou l'autre „ de ces deux choses. L'une, que je me trompois, & que c'étoit sans „ raison, que je voulois faire passer un sentiment qui m'étoit particu- „ lier, pour le sentiment commun des Ecoles chrétiennes. L'autre, que „ je ne me trompois point en cela, mais que j'avois tort de préten- „ dre que votre doctrine sur la Providence, fût contraire à celle que „ vous n'auriez pu nier, qui ne fût conforme à la créance de tous les „ Chrétiens, & même des Juifs, en ce qui regarde les événements hu- „ mains ".

Mais vous avez bien vu que vous ne pouviez faire ni l'un ni l'autre. Tous les Théologiens vous auroient désavoué, si vous aviez tenté le premier. Et vous avez été bien éloigné de recourir au dernier, c'est-à-dire, de prétendre qu'il n'y a rien dans votre opinion qui ne se puisse accorder avec la mienne. Vous vous faites honneur, au contraire, d'avoir sur cela des sentiments bien différents des miens, parce que, si on vous en croit, je ne juge que bassement de la Providence; au lieu que vous vous flattez d'en avoir des pensées bien plus élevées. *Que M. Arnauld*, dites-vous, *juge de la Providence divine sur l'idée qu'il a d'une providence humaine: cela lui est permis, s'il ne peut pas s'élever plus haut; car il vaut mieux admettre en Dieu une providence humaine, que de lui ôter toute providence. Mais qu'il nous laisse suivre, conduits & soutenus par la foi, l'idée de l'Etre infiniment parfait, pour ne rien dire de Dieu qui ne soit digne des attributs divins.*

Vous vous glorifiez donc d'avoir une autre idée que moi de la Providence, sans que vous ayiez osé tenter de faire voir, que celle que j'en ai, n'est pas celle qu'en ont tous les Théologiens de l'Eglise. Voilà à quoi se réduit tout ce que j'ai dit de vous sur la Providence. Voyez sur cela si vous pouvez dire, que je vous aie accusé de l'avoir niée.

Votre second exemple de mes injustes accusations, est que je vous ai imputé de faire Dieu corporel; mais il est encore plus faux que le premier. Certes il est bien étrange, que vous ayiez osé me faire ce reproche, après ce que je vous en ai dit au commencement de ma huitieme Lettre.

J'y avois remarqué, « que dès la premiere page de votre Réponse à ma „ Dissertation sur les miracles de l'Ancienne Loi, vous vous étiez plaint,

VII. Cl. » *que je me suis efforcé de vous faire passer dans ma Défense pour un impie, qui*
N°. XII. » *croit que Dieu est corporel.*

» Que c'est par-là, que vous étiez entré en matiere dans la premiere de » vos trois Lettres contre ma Défense. *L'accusation*, dites-vous, *la plus » atroce que je trouve dans le dernier livre de M. Arnauld, & sur laquelle » aussi il s'appuie le plus, est l'erreur grossiere qu'il m'impute, que selon » mon véritable sentiment, Dieu est corporel.* Ces derniers mots sont en » italique, comme si c'étoient mes propres paroles, & qu'il n'y eût pas » à douter que je ne vous eusse imposé cette erreur grossiere, que Dieu » est corporel.

» Vous me faites le même reproche dans les pages 9, 21, 80, 87, 122: » mais votre plainte étant réduite à ces termes, il me sera aisé de vous » satisfaire; c'est que le fait n'est pas vrai. Non il n'est pas vrai que je vous » aie accusé de croire que Dieu étoit corporel.

» Mais ce qui est cause, mon Pere, que vous m'imputez d'avoir dit ce » que je n'ai pas dit, est que vous vous imaginez avoir raison de vous » plaindre qu'on vous attribue des erreurs, que l'on ne vous attribue » point, lorsqu'on vous a prouvé seulement que ce sont des suites de vos » nouvelles opinions, quoiqu'on ait reconnu ensuite que vous ne demeu- » riez pas d'accord de ces conséquences ».

Or j'ai montré, mon Pere, dans la premiere de mes neuf Lettres, que cette prétention, qui est le grand fondement de la plupart de vos plaintes, étoit fort déraisonnable & fort injuste. Et je suis sûr que quiconque l'aura lue, reconnoîtra que je l'ai fort bien prouvé.

Votre seconde accusation de calomnie n'est donc pas moins injuste que la premiere; mais comme j'ai traité cette matiere dans la huitieme & la neuvieme Lettre, & que vous n'y avez fait jusques ici aucune réponse, je ne crains point de vous dire, que vous n'en sauriez faire qui ne soit tout-à-fait déraisonnable.

Vous ne parlez qu'en général des autres impiétés qu'il m'a plu, dites-vous, de vous imposer. Je ne sais pas ce que vous entendez par-là; mais ne niant pas que je ne vous aie attribué d'autres erreurs, qu'on peut appeller impies, je vous soutiens que c'est avec raison que je vous les ai attribuées, & puisque vous me contraignez de vous le dire en me traitant de calomniateur, oui, mon Pere, je vous accuse encore à la face de toute l'Eglise, de deux erreurs capitales, contraires à la foi, & très-injurieuses à Jesus Christ.

La premiere est, que l'ame de Jesus Christ, quoiqu'unie personnellement au Verbe, en est si peu dépendante à l'égard du gouvernement de

l'Eglise, que n'ayant point d'autre puiſſance à cet égard que celle de cauſe occaſionnelle, elle n'exerce cette puiſſance que par une infinité de deſirs qu'elle a d'elle-même, ſans que le Verbe les forme en elle & la détermine à les avoir. C'eſt ce que j'ai prouvé démonſtrativement dans le Chapitre IX, de mon troiſieme volume, qui a pour titre: *Démonſtrations ſelon la méthode des Géometres, de la fauſſeté de cette propoſition fondamentale du Syſtême: Jeſus Chriſt, comme homme, eſt la cauſe occaſionnelle de la Grace.* On peut voir auſſi les Chapitres VI, VII & VIII. Vous n'y avez rien répondu, & on vous défie d'y pouvoir répondre. Et ſi vous ne le faites pas, vous demeurerez convaincu, d'avoir établi votre Syſtême ſur le contraire d'une vérité déterminée par le ſixieme Concile, qui n'a défini contre les Monothélites, qu'il y a deux volontés en Jeſus Chriſt, qu'en établiſſant en même temps que c'eſt la volonté divine qui meut, & qui fait vouloir la volonté humaine. VII. Cl. N°. XII.

La ſeconde erreur dont je vous accuſe de nouveau, eſt, que cette même ame de Jeſus Chriſt, toute unie qu'elle eſt à la Sageſſe éternelle, en eſt ſi peu éclairée, qu'elle ne connoît point le ſecret des cœurs, quelque beſoin qu'elle eût, ſelon vous, de le connoître pour agir ſagement dans la diſtribution des graces.

C'eſt ce que l'on peut voir dans le Chapitre XIII du même volume, qui a pour titre: *Des graces données aux juſtes, que l'Auteur rejette ſur l'ignorance de l'ame de Jeſus Chriſt; de ce qu'il y a ſouvent des graces données aux juſtes, qui ne les rendent pas victorieux de la tentation.*

Et dans le Chapitre XVI, où j'ai fait voir, qu'il n'y a rien *de plus indigne de Jeſus Chriſt & de plus contraire à l'Evangile, que ce que l'Auteur lui attribue à l'égard de la connoiſſance du ſecret des cœurs, en prétendant que ſelon ſon humanité, il l'ignore preſque toujours, & qu'il le veut ignorer.* Et il s'enſuit de-là, que, ſelon vous, il donne les graces au haſard, ſans ſavoir ſi elles auront quelque effet, ou ſi elles n'en auront pas: ce qui eſt horrible.

Ce n'eſt pas d'aujourd'hui, mon Pere, que j'ai tâché de vous faire rentrer en vous-même, en vous repréſentant l'impiété de ces deux propoſitions. Il y a huit ans que je l'ait fait, & c'eſt par-là que j'avois fini mes Réflexions ſur votre Syſtême. J'ai tâché de le faire d'une maniere chrétienne, & qui pût ſervir à vous tirer de l'erreur. La chaleur de la conteſtation vous a pu empêcher d'y faire aſſez d'attention en ce temps-là. Peut-être que Dieu vous fera la grace, de conſidérer davantage combien ce que l'on vous conſeilloit alors étoit raiſonnable & im-

VII. Cl. N°. XII. portant pour votre falut. Trouvez donc bon, mon Pere, que je vous conjure de le relire de nouveau; afin que ce vous foit au moins une occafion de prendre confeil de perfonnes fages & éclairées, pour apprendre d'elles quel égard vous devez avoir aux remontrances que je vous ai faites.

Voilà, mon Pere, un récit exact & fidelle de ce qui s'eft paffé dans notre difpute. A l'égard de la maniere dont chacun a été traité par fon adverfaire, vous paroiffez être content de vous-même, & vous croyez n'avoir rien fur cela à vous reprocher. Je dis la même chofe de mon côté. Comment donc fe pourront terminer les conteftations dont vous dites que le public eft fcandalifé?

Vous nous en donnez une ouverture dans votre feconde Lettre. Vous prétendez que c'eft un procès fuffifamment inftruit, qui eft en état d'être jugé, fans qu'il foit befoin de faire de nouvelles Ecritures, & qu'il faut feulement employer celles qui font déja faites. J'ajoute à cela, qu'il feroit bon de le réduire à cinq ou fix Chefs dont tout le refte dépend, & c'eft ce que je vas faire en marquant fur chacun ce que j'emploie de mes Ecritures, en vous laiffant à marquer, de votre côté, ce que vous voudrez employer des vôtres.

Le premier Chef fera, qui de nous deux a plus de fujet de fe plaindre, d'avoir été maltraité par fon adverfaire? Sur quoi j'emploie la premiere, la troifieme & la quatrieme partie de ma *Défenfe;* mes quatre premieres Lettres, & les Préfaces de mes deux derniers volumes contre votre Syftême.

Le deuxieme fera, fi vous avez eu raifon de prendre pour les véritables idées, certains êtres repréfentatifs diftingués de nos perceptions. Sur quoi j'emploie, outre ce que j'en ai dit dans mon Livre *des Idées*, la premiere & la feconde Confidération de ma Défenfe, depuis la page 378, jufqu'à la page 398, & le feizieme Exemple, dans le même Livre.

Le troifieme fera, s'il y a quelque vraifemblance à ce que vous dites, que l'on ne fauroit voir les chofes matérielles, que dans l'étendue intelligible infinie qui eft en Dieu, & qui eft Dieu même. Sur quoi j'emploie le Dialogue qui eft dans ma *Défenfe*, & le neuvieme Exemple dans le même Livre.

Le quatrieme, fi on peut croire tout ce que vous nous enfeignez de l'étendue intelligible infinie, que vous dites être en Dieu, fans mettre en Dieu une vraie & formelle étendue. Sur quoi j'emploie le fixieme Exemple de ma *Défenfe*, & mes deux dernieres Lettres; la huitieme & la neuvieme.

Le cinquieme, si j'ai tort de trouver à redire à cette proposition que vous répétez si souvent : que les Plaisis des Sens nous rendent heureux, & d'autant plus heureux qu'ils sont plus grands. Sur quoi j'emploie les Chapitres XXI, XXII, XXIII & XXIV, de mon premier volume contre votre Systême, & la Dissertation que j'ai faite sur ce sujet. VII. Cl. N°. XI.

Le sixieme, si je n'ai pas dû regarder comme des erreurs insoutenables, qui renversent les véritables idées, que la foi du mystere de l'Incarnation nous oblige d'avoir de la très-sainte ame de Notre Seigneur Jesus Christ, les deux Propositions que vous avez avancées : l'une, qu'elle a d'elle-même une infinité de volontés, que le Verbe divin auquel elle est unie ne lui fait point avoir. L'autre, qu'elle ne connoît point le secret des cœurs, & qu'elle ne le veut point connoître ; d'où il arrive qu'elle fait donner des graces, sans savoir quel effet elles auront. Sur quoi j'emploie les Chapitres de mon troisieme Volume que j'ai marqués ci-dessus ; à quoi vous n'avez fait jusques ici aucune réponse (*a*).

Les choses dont on doit juger étant ainsi arrêtées, convenons de deux Evêques, chacun en choisissant un de son côté, que nous prierons, s'ils le jugent à propos, de s'associer d'autres personnes capables de juger de ces matieres, pour nous en dire ensuite leur sentiment, sans qu'il soit nécessaire que personne leur parle, puisque vous convenez aussi-bien que moi, que le procès est suffisamment instruit par des pieces produites il y a long-temps.

Je ne vois pas ce qui vous pourroit empêcher d'accepter cette proposition, puisqu'elle ne vous peut être qu'avantageuse, si vous êtes sérieusement persuadé de ce que vous me faites entendre, que depuis qu'on a lu vos livres & les miens, ceux qui se sont mis en état de juger de ces matieres, se sont déclarés pour vous contre moi. Car c'est ce que signifie ce que vous ne m'avez pas voulu dire si cruement, de peur de me trop chagriner.

Depuis dix ans on a eu le temps d'examiner mes sentiments & les vôtres sur la nature des Idées : on a lu vos livres, on a lu les miens. Et vous sauriez ce qu'en pensent ceux qui se sont mis en état de juger de ces matieres, si vous aviez voulu le savoir.

(*a*) [M. Arnauld paroît n'avoir pas connu les *deux Lettres du P. Malebranche*, &c. *touchant le second & le troisieme volume des Réflexions philosophiques*, &c. imprimées chez Leers à Rotterdam, en 1687. L'Auteur prétend y désavouer les deux Propositions auxquelles M. Arnauld avoit réduit la dispute ; mais en changeant leur objet.]

VII. Cl. N°. XII. Profitez donc, mon Pere, de ce prétendu changement du public à votre égard, & faites juger le procès, étant aussi persuadé que vous l'êtes qu'on le jugera en votre faveur.

25 *Juillet* 1694.



DISSERTATION
LATINE
DE MONSIEUR ARNAULD;
SUR
LA VUE DES VÉRITÉS EN DIEU, &c.

[Donnée sur la premiere édition faite en Hollande en 1715; collationnée avec une copie corrigée de la main de M. Arnauld (*a*).]

(*a*) [Cette Dissertation fut imprimée dans le Recueil des Ecrits sur la Grace générale, Tome I, page 261 & suiv. Voyez la Préface historique, Art. IV.]

AVERTISSEMENT

1.

VII. Cl. N. XIII.

AVERTISSEMENT

[DES PREMIERS ÉDITEURS. (a)]

I.

L'Ecrit suivant est une Dissertation latine sur deux points, qui sont plus métaphysiques que théologiques. M. Huygens, célebre Docteur & Professeur de Louvain, avoit publié & fait soutenir une These raisonnée: De veritate æterna, sapientia & justitia æterna, *où il prétendoit deux choses. La premiere, que c'est dans la vérité incréée, qui est Dieu, que nous voyons toutes les vérités nécessaires & immuables. La seconde, que lorsque nous aimons quelque vertu pour elle-même, ce que nous aimons, c'est la forme primitive & éternelle de cette vertu, qui est en Dieu, & qui est Dieu même. Et, pour établir ces deux points, il apportoit beaucoup de passages de S. Augustin, que l'on peut voir aussi dans Jansénius, qui a soutenu la même chose, & qui s'est fort étendu à prouver, que c'étoit la doctrine de S. Augustin.*

Défense, III. Part.

Lib. I. de statu nat. puræ c. 7 & 8.

M. Huygens tiroit de-là diverses conséquences, & il se servoit sur-tout de cette doctrine, pour concilier, avec les principes de S. Augustin, certains Décrets de Rome, qui y paroissent être contraires en quelques points; comme celui des actions des infideles, que S. Augustin a cru être toutes des péchés, n'ayant jamais reconnu de bonnes actions, c'est-à-dire, des actions exemptes de tout défaut, sans la vraie grace de Jesus Christ, ni de vraie grace de Jesus Christ avant la foi. Car M. Huygens, selon ce principe, ne trouvoit aucune difficulté à reconnoitre dans les Payens beaucoup de bons mouvements, puisqu'ils aiment la justice & les autres vertus, & que cet amour de la justice & des vertus ne peut être que bon, étant l'amour de la forme primitive des vertus, qui n'est autre chose que Dieu même.

M. Arnauld ayant vu cette These, ne put goûter ni l'un ni l'autre point; & il fut particuliérement blessé de cette conséquence que l'on en tiroit; savoir, que les Payens avoient pu avoir quelque amour de Dieu, en ce qu'aimant une vertu, ils en aimoient la forme éternelle, qui est Dieu. Il fit donc à ce sujet cette Dissertation, qu'il nomma, Bipartita, *parce qu'il y examinoit ces deux prétentions de M. Huygens: la premiere, dans les cinq premiers articles, & la seconde, dans les suivants.*

(a) [MM. Petitpied, Docteur de Sorbonne, & Fouillou.]

VII. Cl. N. XIII. *Comme c'est une question purement philosophique, de savoir si c'est dans la vérité increée, que l'on voit les vérités immuables, il ne crut pas que l'autorité de S. Augustin, qui semble avoir été prévenu de cette pensée, qu'il avoit tirée de la Philosophie Platonicienne, dût l'arrêter ni l'empêcher de s'attacher à S. Thomas, qui a raisonné sur d'autres principes, lesquels paroissoient à M. Arnauld beaucoup plus solides. Ce sont ces principes qu'il expose, & met dans tout leur jour dans cette Dissertation. Il apporte ensuite quelques preuves, pour montrer, que pour connoître les vérités, il n'est pas besoin que ce soit dans la vérité increée,* tamquam in objecto cognito, *que nous les connoissions. On remarquera bien ces mots,* tamquam in objecto cognito, *qui est de quoi il est précisément question. Car il est, sans doute, que Dieu est la cause efficiente de la connoissance que nous avons de ces vérités; la lumiere naturelle de notre esprit, par laquelle nous les connoissons, étant une participation de la lumiere increée, & Dieu formant, par son opération immédiate, toutes nos connoissances. M. Arnauld répond enfin aux principales objections, qui, bien examinées, paroîtront peut-être plus spécieuses que solides, & n'être fondées que sur des équivoques, qu'il suffit de démêler pour les faire évanouir.*

Ce sentiment, que M. Arnauld réfute dans cette Dissertation, n'est pas tout-à-fait le même que celui de l'Auteur de la Recherche de la Vérité, *qui est le sujet du Livre* des Vraies & des fausses Idées, *que M. Arnauld publia contre cet Auteur en* 1683, *& qui lui attira une Réponse, à laquelle il opposa en* 1684, *la* Défense du Livre des Vraies & des fausses Idées. *Car l'Auteur de la Recherche ne prétend pas que les vérités nécessaires se voient en Dieu, n'étant, selon lui, que des rapports, en quoi il a raison; mais que ce sont les corps que Dieu a créés, qui, ne pouvant être vus en eux-mêmes, se voient en Dieu, ou dans ce qu'il appelle l'étendue intelligible, qui n'est autre chose, selon lui, que la substance de Dieu, en tant que participable par les créatures. Au contraire, M. Huygens, après Jansénius, veut que ce soient les vérités mêmes que nous voyons en Dieu, comme étant la vérité souveraine qui les contient & les représente toutes. Mais si l'on se donne la peine d'examiner les principes de S Thomas, & les raisons que M. Arnauld apporte contre ce sentiment, on conviendra peut-être, qu'il ne renferme pas moins de difficultés, que celui de l'Auteur de la Recherche de la Vérité.*

Dans l'autre partie de la Dissertation, M. Arnauld montre avec la même clarté, que lorsqu'on aime les vertus, ce n'est point une je ne sais quelle forme ou archétype des vertus, qui seroit en Dieu, & Dieu même, qui est ce que l'on aime: par exemple, que lorsqu'on aime la chasteté, ce n'est point la forme éternelle & originale de la chasteté que l'on aime. Tout ce

qu'il dit sur ce sujet, paroît si solide & si lumineux, que tous ceux qui se plaisent à ces matieres métaphysiques, ne pourront que le lire avec beaucoup de plaisir. VII. CL. N. XIII.

II. *M. Nicole s'étoit beaucoup servi de ces deux opinions métaphysiques pour établir sa Grace générale, & pour se débarrasser des objections qu'on lui faisoit, comme on le voit particuliérement dans sa Réponse à l'Ecrit géométrique de M. Arnauld. Mais ayant vu la Dissertation latine dont on vient de parler, il eut la sincérité de reconnoître, qu'il ne voyoit pas ce qu'on y pourroit répondre. Cependant il engagea le P. François Lami, Bénédictin, dont le mérite est fort connu, & qui étoit son ami, comme il l'étoit de M. Arnauld, à lire & à examiner cette Dissertation. C'est ce que fit le P. Lami: mais il se trouva si prévenu de cette métaphysique [de M. Huygens] qu'il fit une réponse en forme à la Dissertation. Cette Réponse ayant été envoyée à M. Arnauld, il lui parut utile de la réfuter, pour faire voir, comme il le dit lui-même, le peu de fondement de diverses opinions que M. Nicole avoit employées dans son Traité, pour donner plus de couleur à son Systême, & pour rendre plus croyables les étranges suppositions sans lesquelles il paroissoit ne pouvoir subsister.*

C'est ce que M. Arnauld exécuta par l'Ecrit qui a pour titre: Regles du bon sens, &c. *C'est une espece de Logique pratique, & une maniere de réfuter, qui étoit propre à M. Arnauld. Chaque article est une regle du bon sens, dont il fait l'application à l'Ecrit du P. Lami, qu'il montre s'en être écarté. Cet Ecrit a, comme la Dissertation latine, deux parties; dont la premiere regarde cette question métaphysique:* Si nous ne pouvons voir les vérités nécessaires & immuables, que dans la vérité souveraine & increée? *C'est ce qu'il traite dans les dix premiers articles. Dans les cinq autres, il s'agit de l'autre question.* Si on ne peut aimer une vertu, comme est la chasteté, que l'on n'aime la forme éternelle de cette vertu, qui est en Dieu, & Dieu même? *On trouvera de quoi se satisfaire pleinement dans cet Ecrit sur l'une & l'autre question. Il est de 1693.*

Il y a dans cet Ecrit deux articles importants, qui regardent la dispute de la Grace générale; le cinquieme, qui est des pensées imperceptibles, & qui a 42 pages, & le quatorzieme, qui est de l'amour de la justice.

M. Arnauld avoit posé, pour fondement de ses démonstrations dans l'Ecrit géométrique, ce Lemme qui lui paroissoit évident & qui est le cinquieme; savoir que l'on n'est point éclairé à l'égard d'un objet, lorsqu'on n'a aucune pensée de cet objet: d'où il concluoit, que les Américains, par exemple, n'ayant aucune pensée de Dieu, & n'ayant jamais songé, avant qu'ils vissent des Prédicateurs évangéliques, qu'ils dussent aimer Dieu, l'adorer, le remercier, lui rapporter toutes leurs actions, on ne pouvoit dire ni prétendre

VII. Cl. N. XIII. *qu'ils fussent éclairés à cet égard, ni par conséquent qu'ils eussent des graces intérieures, qui rendissent leur volonté proportionnée à l'accomplissement de ces devoirs essentiels; la Grace étant une lumiere qui éclaire l'entendement, jointe à un bon mouvement qui excite & échauffe la volonté.*

Comme ce Lemme & la conclusion qui s'en déduit naturellement, renversoient absolument le Systême de M. Nicole, il mit en usage diverses distinctions pour éluder le Lemme, & il s'arrêta particuliérement à la distinction des pensées perceptibles & imperceptibles; prétendant qu'à la vérité les Américains n'étoient pas éclairés par rapport à ces devoirs, par des pensées perceptibles, ou qu'ils sentissent & apperçussent en eux-mêmes; mais qu'ils l'étoient par des pensées imperceptibles, qui étoient en eux sans qu'ils s'en apperçussent.

M. Arnauld avoit déja fait quelques remarques sur ces pensées imperceptibles dans sa Défense de l'Ecrit géométrique. Mais l'Ecrit du P. Lami, qui, pour éluder une des raisons de M. Arnauld contre la vue des vérités en Dieu, faisoit aussi usage de ces sortes de pensées, lui donna occasion de traiter ce point plus à fond dans le cinquieme article des Regles. Ce qu'il y a de plus considérable, & qui tranche plus nettement toute question, c'est le §. V. de l'article, où après avoir montré dans les §§. précédents, le peu de solidité des pensées imperceptibles, il fait voir évidemment que, quand il y auroit même de telles pensées, elles ne pourroient être d'aucun usage dans la matiere de la Grace, & qu'ainsi, être réduit à ces pensées pour soutenir la Grace générale, c'étoit être poussé à bout.

Un des points sur lequel M. Nicole fait aussi un grand fond, c'est que les Payens aiment la vertu, la justice, par exemple; que cet amour de la justice n'est point différent de l'amour de Dieu, & que c'est là une grace générale, que l'on ne peut se dispenser d'admettre. Il y a dans l'Ecrit des Regles *diverses choses qui peuvent servir d'éclaircissement sur ce point; mais c'est de quoi il est particuliérement traité dans l'article XIV, qui mérite d'être lu avec soin, comme aussi le XV, qui en est la suite.*



VII. Cl. N. XIII.

DISSERTATIO BIPARTITA.

An veritas propositionum quæ necessariò & immutabiliter veræ sunt, videatur à nobis in primâ & increatâ veritate, quæ Deus est? Et, an qui amat castitatem, vel quamlibet aliam virtutem moralem, eo ipso amet æternam, quæ in Deo est, rationem castitatis? 1693.

ARTICULUS I.

Veritas principaliter est in intellectu, & secundariò in rebus.

PRobat hanc assertionem S. Thomas his verbis: *Hoc autem distat inter appetitum & intellectum, sive quamcumque cognitionem; quia cognitio est secundùm quòd cognitum est in cognoscente; appetitus autem est secundùm quòd appetens inclinatur in ipsam rem appetitam. Et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili; sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu.* 1. part. q. 16. art. 1. in c.

Hinc concludit S. Thomas veritatem principaliter (sive secundùm prius significatum hujus vocis *veritas*) esse in intellectu. Sic verò conficit veritatem esse secundariò in rebus, id est, secundùm posterius significatum hujus vocis.

Sicut autem bonum est in re, in quantum habet ordinem ad appetitum, & propter hoc ratio bonitatis derivatur à re appetibili ad appetitum, secundùm quòd appetitus dicitur bonus prout est boni: ita (cùm verum sit in intellectu, secundùm quòd conformatur rei intellectæ) necesse est quòd ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur, secundùm quòd habet aliquem ordinem ad intellectum.

Hinc infert S. Thomas aliquas res esse veras per ordinem ad intellectum humanum, alias per ordinem ad intellectum divinum.

Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel per se, vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum à quo dependet; per accidens autem ad intellectum à quo cognoscibilis est. Sicut si dicamus quòd domus comparatur ad intellectum artificis per se, per accidens autem comparatur ad intellectum à quo non dependet. Judicium au-

VII. Cl. N. XIII. *tem de re non sumitur secundùm quòd inest ei per accidens, sed secundùm quòd inest ei per se. Unde unaquæque res dicitur vera absolutè, secundùm ordinem ad intellectum à quo dependet. Et inde est, quod* RES ARTIFICIALES *dicuntur veræ per ordinem ad intellectum nostrum: dicitur enim domus vera, quæ assequitur formam quæ est in mente artificis, & dicitur oratio vera, in quantum est signum intellectûs veri. Et similiter res naturales dicuntur esse veræ, secundùm quòd assequuntur similitudinem specierum, quæ sunt in mente divinâ. Dicitur enim verus lapis, qui assequitur propriam lapidis naturam secundùm præconceptionem intellectûs divini. Sic ergo veritas principaliter est in intellectu, secundariò verò in rebus, secundùm quòd comparantur ad intellectum ut ad principium.*

Refert posteà sanctus Doctor aliquas definitiones *veri*, seu veritatis, quarum aliquas dicit pertinere ad veritatem prout est in intellectu, quasdam autem ad veritatem prout est in rebus. *Quod autem dicitur quòd veritas est adæquatio rei & intellectûs, potest*, inquit, *ad utrumque pertinere.* Unde obiter notandum *non tres acceptiones vocis* veritas, sed tantùm duas à S. Thomâ in hac quæstione stabiliri. Tertiam enim acceptionem, quæ ex Articulo VI. ad I. eruitur in Thesibus, ad rem non pertinere infrà ostendemus.

ARTICULUS II.

Corollaria *ex his principiis à S. Thoma deducta*

Ex his clarissimis & certissimis, ut mihi quidem videtur, S. Thomæ principiis, multa corollaria deduci possunt, quæ, ut opinor, evidenter conficient, nullo niti idoneo fundamento quod in Thesibus propugnatur. Quæ judicamus necessariò & immutabiliter vera esse, ut æterna temporalibus esse potiora, septem & tria decem esse, videri à nobis in primâ veritate quæ Deus est.

Corollarium I.

Multa dicuntur vera de quibus vox *veritas* non univocè prædicatur, sed tantùm analogicè, id est per prius, & per posterius, principaliter, & secundariò.

Id jam vidimus à S. Thoma declaratum, dum ait veritatem esse principaliter in intellectu, & secundariò in rebus per ordinem ad intellectum. Sed Articulo VI, id uberiùs explicat & illustrat comparatione vocis

sani, & *sanitatis. Sciendum est*, inquit, *quòd quando aliquid prædicatur univocè de multis, illud in quolibet eorum secundùm propriam rationem invenitur, sicut animal in qualibet specie animalis. Sed quando aliquid dicitur analogicè de multis, illud invenitur secundùm propriam rationem in uno eorum tantùm, à quo alia denominantur, sicut sanum dicitur de animali, & urina, & medicina; non quòd sanitas sit nisi in animali tantùm, sed à sanitate animalis denominatur medicina sana, in quantum est illius sanitatis effectiva, & urina, in quantum est illius sanitatis significativa. Et quamvis sanitas non sit in medicina, & urina, tamen in utroque est aliquid, per quod illud quidem facit; istud autem significat sanitatem. Dictum est autem quòd veritas per prius est in intellectu, & per posterius in rebus, secundùm quod ordinantur ad intellectum divinum à quo dependent.* VII. Cl. N. XIII.

Ergo ex S. Thoma, vox *veritas* se habet ad verum judicium intellectûs, & ad veram propositionem scriptam, vel voce prolatam, & ad verum aurum, vel verum lapidem; sicut se habet vox *sanitas*, ad animal sanum, & ad urinam, & medicinam. Ergo veritas, secundùm propriam rationem, non est nisi in judicio intellectûs, est que conformitas judicii intellectûs, cum re de quâ judicat; ut cùm judicat de toto quod sit majus suâ parte: sed ab illâ veritate propositio illa scripta, vel voce prolata: *Totum est majus suâ parte*, dicitur vera, quia est significativa judicii veri. Et aurum dicitur verum, quia conforme est ideæ divinæ, sive scientiæ practicæ per quam Deus aurum creavit.

Hac eadem comparatione veritatis cum sanitate utitur S. Thomas Articulo VII, in quo probat creatam veritatem non esse æternam. *Veritas*, inquit, *enuntiabilium non est aliud quàm veritas intellectûs. Enuntiabile enim est in intellectu, & est in voce. Secundùm autem quod est in intellectu, habet per se veritatem: sed secundùm quod est in voce, dicitur verum enuntiabile, secundùm quod significat aliquam veritatem intellectûs, non propter aliquam veritatem in enuntiabili existentem sicut in subjecto: sicut urina dicitur sana non à sanitate quæ in ipsa sit, sed à sanitate animalis quam significat. Similiter etiam supra dictum est, quòd res denominantur veræ à veritate intellectûs.*

COROLLARIUM II.

Veritas sive secundùm propriam rationem, sive secundùm analogiam, hoc est, prout est in intellectu, vel prout est in signis vel rebus, non est per se nisi *relatio*, *habitudo* (un simple rapport) quæ *non est aliquid distinctum ab ipso suo fundamento, sive subjecto proximo considerato cum*

VII. Cl. N. XIII. *reliquis ad ejusmodi relationem prærequisitis*, ut fatetur Auctor Theseos (a). Nam veritas secundùm propriam rationem est judicium intellectûs, quatenus est conforme rei de qua judicat. Veritas verò prout est in signis, ut propositio scripta, vel voce prolata, est scriptura vel vox, quatenus significat judicium quod est verum. De modo autem quo voces & scrip-

XV. Ex. turæ significant videri potest Liber, cui titulus, *Défense de M. Arnauld &c.* Et veritas prout est in rebus, est *res ipsa, quatenus conformis est ideæ, potissimum divinæ, de talis rei essentia.* Non de nihilo dictum est in Thesi, *potissimum divinæ.* Res enim artificiales veritatem suam mutuantur, ut suprà vidimus, à conformitate cum artificis ideâ

Corollarium III.

Cùm judico de toto, majus illud esse suâ parte, vel de sole, majorem esse terrâ, veritas illius judicii, quæ veritas est secundùm propriam rationem, non alibi quàm in meo intellectu quærenda est. Nam, ex S. Thoma, veritas propriè dicta est tantùm in intellectu, sicut sanitas propriè dicta est tantùm in animali. Ergo unaquæque veritas in eo intellectu est, qui de re judicat prout est.

Corollarium IV.

Veritas propriè dicta, sive secundùm propriam rationem, non est una per quam omnia vera sint, sed tot sunt veritates propriè dictæ quot formantur judicia de rebus ut sunt, sive à diversis mentibus, sive ab una eademque mente.

Hoc concludit S. Thomas, Art. VI, cujus titulus est: *Utrùm sit una sola veritas secundùm quam omnia sunt vera?* Postquam enim ostendit ex comparatione veritatis cum sanitate, utramque hanc vocem dici de multis non univocè, sed analogicè: *Cùm ergo*, inquit, *veritas per prius sit in intellectu, & per posterius in rebus: si loquamur de veritate prout existit in intellectu secundùm propriam rationem, sic in multis intellectibus creatis sunt multæ veritates, & in uno eodemque intellectu secundùm plura cognita.*

Corollarium V.

Veritas impropriè dicta, quæ est *in rebus*, secundùm variam considerationem potest dici una, & potest dici multiplex.

Potest

(a) Eximius Dominus Huygens, Doctor Lovaniensis. Titulus Theses est: *De veritate æterna, sapientia & justitia æterna.*

Poteſt dici una, ſecundùm D. Thomam, *quia omnes res ſunt veræ unâ primâ veritate, cui unumquodque aſſimilatur ſecundùm ſuam entitatem. Et ſic licèt plures ſint eſſentiæ vel formæ rerum, tamen una eſt veritas divini intellectûs, ſecundùm quam omnes res denominantur veræ.* VII. Cl. N. XIII. Art. 6.

Poteſt tamen dici multiplex, non ex parte intellectûs divini, ad quem illa rerum veritas ordinem habet, ſed ex parte rerum, quarum unaquæque vera eſt veritate illa tranſcendentali, quæ nihil aliud eſt quàm res unaquæque, quatenus conformis eſt ideæ divinæ.

Præterea rerum artificialium veritas, quæ eſt per ordinem ad intellectum artificis à qua dependent, multiplex ſine dubio eſt, etiam ex parte intellectûs artificum.

Corollarium VI.

Veritas propoſitionum, quæ dicuntur, *æternæ veritatis*, non eſt æterna, & ubique, propriè loquendo, ſicut Deus eſt æternus, & ubique, ſed tantùm impropriè, quia non eſt alligata certo tempori, & loco.

S. Thomas, Art. VII, quærit: *An veritas creata ſit æterna?* Et concludit: *Nullam creatam veritatem eſſe æternam, ſed ſolam veritatem divini intellectûs, qui ſolus eſt æternus, & à quo ipſa ejus veritas indiſtincta eſt.*

Sed cùm ſibi objeciſſet more ſolito: *Videtur quòd veritas creata ſit æterna.* Quia *omne quod eſt ſemper, eſt æternum: ſed univerſalia ſunt ubique & ſemper: ergo ſunt æterna. Ergo & verum, quod eſt maximè univerſale.* Sic reſpondet: *Dicendum quòd aliquid eſſe ſemper & ubique poteſt intelligi dupliciter. Uno modo, quia habet in ſe unde ſe extendat ad omne tempus, & ad omnem locum, ſicut Deo competit eſſe ubique & ſemper. Alio modo, quia non habet in ſe quo determinetur ad aliquem locum vel tempus. . . Et per hunc modum quodlibet univerſale dicitur eſſe ubique & ſemper, in quantum univerſalia abſtrahuntur ab hic & nunc: ſed ex hoc non ſequitur ea eſſe æterna, niſi in intellectu, ſi quis ſit æternus.* Unde colligendum relinquit veritatem creatam non poſſe eſſe æternam niſi impropriè, non verò propriè, ſicut Deus eſt æternus, quia veritas ſecundùm propriam rationem eſt tantùm in intellectu. Ergo veritas creata ea dicitur, quæ eſt in intellectu creato: quæ aliud eſſe non poteſt quàm judicium intellectûs creati, quatenus conforme eſt cum re de quâ judicat. Quod evidens eſt non poſſe eſſe æternum propriè & abſolutè, ſicut Deus æternus eſt, ſed tantùm impropriè, quomodo univerſalia ſunt æterna. Ad. 2.

VII. Cl. N. XIII. Unde patet quomodo intelligendum sit quod respondet S. Thomas ad primam objectionem ex auctoritate S. Augustini, quæ talis est.

Lib. II. cap. 8. *Videtur quòd veritas creata sit æterna. Dicit enim Augustinus in libro de lib. Arb. Quòd nihil magis æternum quàm ratio circuli, &, duo & tria esse quinque. Sed horum veritas est veritas creata: ergo veritas creata est æterna.*

Quid ad hoc S. Thomas? *Ad primum ergo*, inquit, *dicendum quòd ratio circuli, &, duo & tria esse quinque, habent æternitatem in mente divina.* Particula *ergo*, indicat hanc responsionem pendere ex eo quod dixerat in corpore. *Si nullus intellectus esset æternus, nulla veritas esset æterna, sed quia solus intellectus divinus est æternus*, IN IPSO SOLO VERITAS ÆTERNITATEM HABET. Non igitur concedit absolutè rationem circuli, & hanc veritatem, duo & tria sunt quinque, esse aliquid æternum, sed tantùm quatenus considerantur ut sunt in mente divinâ. Quatenus verò sunt in mente nostrâ, sunt veritates creatæ, quæ non sunt æternæ nisi impropriè, ut explicat in responsione ad 2.

COROLLARIUM VII.

Deus est prima & summa veritas, & secundùm propriam rationem veritatis, quatenus veritas est in intellectu, & secundùm analogicam. Quod sic probat S. Thomas, Art. V, in corp.

Veritas, inquit, *est in intellectu, secundùm quòd apprehendit rem ut est; & in re, secundùm quod habet esse conformabile intellectui. Hoc autem maximè invenitur in Deo. Nam cùm Deus se ipse cognoscit, esse suum, non solùm est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere. Et suum intelligere, est mensura & causa omnis alterius esse, & omnis alterius intellectûs, & ipse est suum esse & intelligere.*

Quod tamen de rebus dicitur, eas esse veras secundùm quod conformantur suo principio, *hoc propriè loquendo non potest dici in veritate divinâ, nisi forte secundùm quod veritas appropriatur filio qui habet principium. Sed si de veritate essentialiter dicta loquamur, non potest intelligi,* Ibid. ad. 2. *nisi resolvatur affirmativa in negativam; sicut cùm dicitur, Pater est à se, quia non est ab alio. Et similiter dici potest veritas divina similitudo principii, in quantum esse suum non est suo intellectui dissimile.*

VII. Cl. N. XIII.

ARTICULUS III.

De tertiâ acceptione vocis veritas, *quam appellat Auctor* VERITATEM DOCENTEM: *an bene deducta sit ex Articulo VI. S. Thomæ ad* I?

PRimus Thesis paragraphus totus in eo est, ut ostendatur juxta S. Thomam, *dari tres acceptiones vocis*, veritas. 1. p. qu. 16. de Veritate.

Prima est, *cùm sumitur pro veritate residente in judicio intellectûs*, & *in signis judicium illud enuntiantibus.*

Secunda, *cùm accipitur pro veritate inexistente ipsis rebus significatis, puta prout res, ideæ, potissimum divinæ, de talium rerum essentia, sunt conformes.*

Tertia non definitur, sed referuntur tantùm quædam verba S. Thomæ ex Articulo VI. ad I. quibus illam indicari asserit Auctor Thesis, de quo postea.

Verùm non satis hæc accurata videntur. Primò enim nunquam in totâ hac quæstione docet S. Thomas tripliciter accipi vocem, *veritas*, sed tantùm dupliciter, *principaliter*, & *secundariò*, sive *per prius*, & *per posterius:* quia ut vox, *sanitas*, ita vox, *veritas*, de multis dicitur, non univocè, sed analogicè.

2°. Notari oportuit non unicam apud S. Thomam esse vocis, *veritas*, acceptionem cùm *sumitur pro veritate existente in judicio intellectûs*, & *in signis judicium illud enuntiantibus;* sed duplicem & multùm diversam. Ut enim expressè docet Articulo VII: *Enuntiabile secundùm quod est in intellectu*, HABET PER SE VERITATEM; ac proinde veritas tunc sumitur *secundùm propriam rationem principaliter*, & *per prius. Sed enuntiabile quod est in voce, dicitur verum, quia significat aliquam veritatem intellectûs, non propter aliquam veritatem in illo enuntiabili existentem sicut in subjecto: sicut urina dicitur sana, non à sanitate quæ in ipsa sit, sed a sanitate animalis quam significat;* adeoque tunc veritas sumitur non secundùm propriam rationem, & principaliter, sed per posterius, & secundariò.

3°. Eamdem ob causam *res dicuntur veræ*, non secundùm propriam rationem veritatis, & propter aliquam veritatem quæ in ipsis est, sed propter veritatem intellectûs à quo dependent; vel intellectûs increati, si sint res naturales, vel intellectûs creati, si sint res artificiales.

4°. Itaque, secundùm S. Thomam, sic distribuenda est varia veritatis acceptio.

VII. Cl. N. XIII.

Veritas sumitur { Principaliter & secundùm propriam rationem, & tunc tantùm est in intellectu.

Secundariò & per posterius, non propter veritatem existentem in eo quod dicitur verum, tamquam in subjecto,

Sed propter ordinem, quod habet.

Ad veritatem intellectûs, { Quam significat, ut vox vel scriptum. A qua dependet, ut res naturales, vel artificiales.

5°. In hac divisione duo sunt; primùm membra, quorum posterius in duo alia subdividitur. Sed nihil hoc facere potest pro triplici acceptione vocis, *veritas*, quam tradit Thesis. Prima enim istarum vocis hujus acceptionum, quæ est in Thesi, comprehendit primum membrum divisionis, juxta S. Thomam, nempè veritatem quæ est in intellectu, & alterum membrum subdivisionis, nempè veritatem quæ est in signis. Secunda autem acceptio, veritatem quæ est in rebus. Nihil ergo loci superest pro tertia quam Thesis adjungit hujus vocis acceptione, & quæ à verbis S. Thomæ, quæ hic referuntur, nequaquam exsculpi potest: quod demonstrandum.

En Thesis verba. « Tertiam veritatis acceptionem indicat S. Thomas
Art. VI. ad. 1. „ his verbis : *Anima non secundùm quamcumque veritatem judicat de rebus* „ *omnibus, sed secundùm veritatem primam, in quantùm resultat in eâ sicut* „ *in speculo, secundùm prima intelligibilia* ". Ex his verbis infertur in Thesi. *Veritas secundùm acceptionem tertiam, id est veritas prima, non malè appellatur veritas illuminans sive docens. Etenim cùm, teste S. Thoma, secundùm veritatem primam de rebus omnibus judicemus, necessum est, ut circa res omnes hæc nos quoquo modo illuminet, & doceat.*

Enimverò quàm hæc aliena sint à doctrinâ S. Thomæ facilè intelliget, qui totum articulum legerit. In illo enim quærit Doctor Angelicus: *Utrùm sit una sola veritas, secundùm quam omnia sunt vera?* Primùm verò proponit de more suo duo argumenta pro parte affirmativâ, alterum ex auctoritate S. Augustini, alterum ex auctoritate S. Anselmi. In corpore autem concludit pro parte negativa, cùm veritas sumitur pro principali suo significato, & secundùm propriam rationem, id est, pro veritate, quæ est in intellectu nostro, cùm ejus judicium conforme est rebus de quibus judicat. *Si ergo loquamur*, inquit, *de veritate, prout existit in intellectu secundùm propriam rationem, sic in multis intellectibus crea-*

tis sunt multæ veritates, & in unò & eodem intellectu, secundùm plura cognita. VII. CL. N. XIII.

Concludit verò pro parte affirmativâ, si veritas sumatur non secundùm propriam rationem, sed analogicè per ordinem ad intellectum divinum. *Si verò loquamur*, inquit, *de veritate secundùm quod est in rebus, sic omnes sunt veræ primâ veritate, cui unumquodque assimilatur secundùm suam entitatem.*

Finge nunc S. Thomam tertiam veritatis acceptionem agnovisse, juxta quam una esset veritas, nempe *veritas prima secundùm quam de rebus omnibus judicamus*, nonne quod affirmat de *veritate, prout existit in rebus, quòd una sit prima veritas, cui unumquodque assimilatur secundùm suam entitatem*, affirmasset etiam procul dubio de veritate, prout existit in intellectu secundùm propriam rationem, scillicet quòd una sit veritas prima secundùm quam de rebus omnibus judicamus? Contra verò absolutè statuit non unam, sed multas esse veritates, si sermo sit de veritate prout existit in intellectu secundùm propriam rationem. Certum igitur nihil à mente S. Thomæ magis alienum esse quàm tertiam illam veritatis acceptionem, quæ in Thesi appellatur *veritas illuminans*, sive *docens*, quam supponit Auctor Thesis esse veritatem primam, quæ Deus est, *secundùm quam* opinatur nos *de rebus omnibus judicare.*

Quid ergo sibi vult S. Thomas in hoc loco tam obscuro & perplexo? Nihil aliud quàm infringere auctoritatem Augustini doctrinæ suæ oppositam, quam pro suâ in Augustinum observantiâ, perrumpere nec audebat, nec volebat. Talis enim erat ex Augustino petita objectio.

Videtur quòd quodammodo una sola sit veritas secundùm quam omnia sunt vera: quia, secundùm Augustinum, nihil est majus mente humanâ nisi Deus. Sed veritas est major mente humanâ, alioquin mens judicaret de veritate: nunc autem omnia judicat secundùm veritatem, & non secundùm seipsam. Ergo solus Deus est veritas. Ergo non est alia veritas quàm Deus.

Si nihil esset in præmissis hujus argumenti ab Augustino desumpti, quod non probaret S. Thomas, non potuisset negare conclusionem, etiam de illa veritate intellectam, quæ est in intellectu secundùm propriam rationem. At expressè negat illam in corpore, ut jam vidimus. Ergo debuit vel majorem, vel minorem negare, vel utramque. Et revera nihil est in præmissis quod non enervet per aliquam distinctionem, vel explicationem: ut patebit ex integrâ S. Thomæ responsione, cujus tantùm pars in Thesi refertur.

Ad primum ergo dicendum quòd anima non secundùm quamcumque veritatem judicat de rebus omnibus, sed secundùm veritatem primam: in quantum resultat in eâ sicut in speculo secundùm prima intelligibilia. Unde

VII. Cl. N. XIII. *sequitur quòd veritas prima sit major animâ. Et tamen etiam veritas creata, quæ est in intellectu nostro, est major animâ, non simpliciter sed secundùm quid, in quantum est perfectio ejus; sicut etiam scientia posset dici major animâ. Sed verum est quod nihil subsistens est majus mente rationali, nisi Deus.*

Augustinus dixerat: *Nihil esse majus mente humanâ nisi Deus.* S. Thomas restringit ad rem subsistentem, qualis per se non est veritas, cùm sit tantùm relatio. *Verum est*, inquit, *quod nihil* SUBSISTENS *est majus mente rationali, nisi Deus.*

Augustinus: *Veritas est major mente humanâ.* S. Thomas, ut probet non hinc sequi veritatem esse Deum: *Etiam veritas*, inquit, *quæ est in intellectu nostro est major animâ non simpliciter, sed secundùm quid, in quantum est perfectio ejus, sicut etiam scientia posset dici major animâ.*

Augustinus: *Si veritas non esset major mente humanâ, mens judicaret de veritate; nunc autem omnia judicat secundùm veritatem, & non secundùm seipsam.* S. Thomas hìc obscurior est, quia occultare maluit quàm prodere suam ab Augustino dissensionem. Ait ergo mentem nostram judicare de rebus omnibus secundùm veritatem primam, non absolutè, sed *in quantum resultat in mente nostrâ velut in speculo secundùm prima intelligibilia.* Quod nullum commodum sensum in doctrina S. Thomæ videtur habere posse, nisi intelligas per *primam veritatem, quæ resultat in mente nostrâ tamquam in speculo*, lumen naturale rationis quod habemus à Deo, qui est prima veritas, & quod alibi ait esse *lumen participatum à lumine increato*: & per *prima intelligibilia*, universalia principia scientiarum, secundùm quæ mens nostra de omnibus judicat, quia omnium rerum quæ in scientiis addiscuntur certa cognitio ex illis pendet.

Hunc esse genuinum S. Thomæ sensum ex multis aliis ejusdem sancti Doctoris locis demonstrari potest.

1°. Ex toto articuli contextu. Quod enim statuit in corpore funditùs everteretur, si quod respondit ad primum, eo modo intelligi deberet quo intelligit Auctor Thesis.

2°. Ex qu. 117. art. 1. in quo contendit S. Thomas contra Platonicos, *hominem ab homine doceri posse, causando in ipso scientiam.* Sed quomodo id fiat luculenter explicat exemplo Medicinæ. *Effectuum qui sunt ab exteriori principio, aliquis est ab exteriori principio tantùm, sicut forma domùs causatur in materia solùm ab arte. Aliquis autem effectus est quandoque quidem ab exteriori principio; quandoque autem ab interiori principio.... ut cùm aliquis sanatur per virtutem naturæ: & in talibus effectibus, duo sunt attendenda. Primùm quidem, quòd ars imitatur naturam in sua operatione: sicut enim natura sanat infirmum alterando, dirí-*

gendo, & expellendo materiam quæ causat morbum, ita & ars. Secundum attendendum est, quòd principium exterius, scilicet ars, non operatur sicut principale agens, sed sicut adjuvans agens principale, quod est principium interius, confortando ipsum, & ministrando ei instrumenta & auxilia, quibus natura utatur ad effectum producendum: Sicut Medicus confortat naturam, & adhibet ei cibos, & medicinas quibus natura utatur ad finem intentum. VII. Gl. N. XIII.

Nunc verò observandum est quo pacto hæc accommodet ad modum quo scientias acquirimus.

Scientia autem, inquit, *acquiritur in homine, & ab interiori principio, ut patet in eo qui per inventionem propriam, scientiam acquirit; & à principio exteriori, ut patet in eo qui addiscit.* INEST ENIM UNICUIQUE HOMINI QUODDAM PRINCIPIUM SCIENTIÆ, SCILICET LUMEN INTELLECTUS AGENTIS, PER QUOD COGNOSCUNTUR STATIM A PRINCIPIO NATURALITER QUÆDAM UNIVERSALIA PRINCIPIA OMNIUM SCIENTIARUM.

An cuiquam dubium esse potest quin verbis illis id ipsum significarit, sed clariùs, quod obscuriùs dixerat in art. 6. qu. 16. ad 1. *Nos judicare de rebus omnibus secundùm veritatem primam, in quantum resultat in mente nostrâ velut in speculo secundùm prima intelligibilia.* Videamus porro quid præterea de homine hominem docente doceat S. Thomas.

Cùm autem aliquis hujusmodi universalia principia applicat ad aliqua particularia, quorum memoriam, & experimentum per sensum accipit; per inventionem propriam acquirit scientiam eorum quæ nesciebat, ex notis ad ignota procedens. Unde & quilibet docens, ex his quæ discipulus novit, ducit eum in cognitionem eorum quæ ignorabat; secundùm quòd dicitur in libro Posteriorum; quòd omnis doctrina, & disciplina ex præexistenti fit cognitione. Ducit autem Magister discipulum ex præcognitis in cognitionem ignotorum dupliciter. Primò quidem proponendo ei aliqua auxilia, vel instrumenta quibus intellectus ejus utatur ad scientiam acquirendam: puta cùm proponit ei aliquas propositiones minùs universales, quas tamen ex præcognitis dijudicare potest; vel cùm proponit ei aliqua sensibilia exempla, vel similia, vel opposita; vel aliqua hujusmodi, ex quibus intellectus addiscentis manuducitur in cognitionem veritatis ignotæ. Alio modo cùm confortat intellectum addiscentis, in quantum ei proponit ordinem principiorum ad conclusiones, qui fortè per seipsum non haberet tantam virtutem collativam, ut ex principiis posset conclusiones deducere. Et ideò dicitur in primo Posteriorum quòd demonstratio est syllogismus faciens scire. Et per hunc modum ille qui demonstrat, auditorem scientem facit.

Ex ejusdem art. resp. ad 1. facile discitur, quid intellexerit S. Thomas, per *veritatem primam in mente nostrâ resultantem tamquam in speculo secun-*

VII. Cl. N. XIII. Matth. 23. *dùm prima intelligibilia.* En 1. illa objectio. *Videtur quòd homo non possit alium docere. Dicit enim Dominus : Nolite vocari Rabbi. Ubi dicit glossa Hieron : Ne divinum honorem homini tribuatis. Esse ergo magistrum pertinet propriè ad divinum honorem. Sed docere est proprium magistri : homo ergo non potest docere, sed hoc est proprium Dei.*

Ad primum, inquit, *dicendum quòd homo docens solummodò exteriùs ministerium adhibet, sicut Medicus sanans. Sed sicut natura interior est principalis causa sanitatis, ita & interius lumen intellectûs est principalis causa scientiæ. Utrumque autem horum est à Deo. Et ideo sicut de Deo dicitur :* Qui sanat omnes infirmitates tuas, *ita de eo dicitur :* Qui docet hominem scientiam ; *in quantum lumen vultùs ejus super nos signatur per quod nobis omnia ostenduntur.*

3°. Tertius locus quo illustrari potest locus controversus, est art. 5 qu. 84. in quo quærit : *Utrùm anima nostra ea quæ intelligit, videat in rationibus æternis ?*

Notandum verò in hoc articulo S. Thomam consuetum ordinem invertere. Solet enim 1°. proponere argumenta adversùs eam sententiam quam in corpore articuli traditurus est. 2°. In §. *sed contra*, aliquam in contrarium rationem affert pro sua sententia. 3°. Explicat, & probat in corpore articuli suam sententiam. 4°. Diluit objectiones quas primò proposuerat. Hìc autem ne nimis apertè videretur Augustino esse contrarius : 1°. proponit tria argumenta tamquam essent adversùs suam sententiam, cùm tantùm pro eâ faciant. 2°. In §. *sed contra*, adfert locum Augustini à quo tamen dissentit. 3°. Post explicatam suam doctrinam in corpore articuli, hoc solum respondet ad argumenta in principio articuli proposita : *Et per hæc patet responsio ad objecta*, quia non verè erant objecta, sed tantùm in speciem.

Nemo diffitebitur rem ita se habere, qui totum articulum legerit. Sed hìc referam tantum quæ habet in corpore.

Pôstquam annotavit Augustinum Platonicos imitatum, sensisse *mentem humanam omnia cognoscere secundùm rationes æternas, quæ in divinâ mente existunt*, ab illâ sententiâ se dissentire his verbis satis indicat, etsi id apertè non profiteatur. *Cùm ergo*, inquit, *quæritur utrùm anima humana in rationibus æternis omnia cognoscat, dicendum est quòd aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo sicut in objecto cognito, sicut aliquis videt in speculo ea, quorum imagines in speculo resultant : sic in rationibus æternis cognoscunt omnia Beati, qui Deum vident, & omnia in ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo, sicut in cognitionis principio : sicut dicimus quòd in sole videntur ea quæ videntur per solem ; & sic necesse est dicere quòd anima humana omnia cognoscat in rationibus æternis, per quarum*

quarum participationem omnia cognoſcimus. Ipſum enim lumen intellectuale quod eſt in nobis, nihil eſt aliud quàm quædam participata ſimilitudo luminis increati, in quo continentur rationes æternæ. Unde in Pſalmo dicitur: Multi dicunt, quis oſtendit nobis bona? Cui quæſtioni Pſalmus reſpondet dicens: Signatum eſt ſuper nos lumen vultûs tui Domine. Quaſi dicat, per ipſam ſigillationem divini luminis in nobis omnia demonſtrantur. VII. Cl. N. XIII.

4°. Hæc omnia magis adhuc explicantur & illuſtrantur in art. 3. qu. 88. in quo quæritur : *Utrùm Deus ſit primum quod à mente humanâ cognoſcitur?* Cùm enim concludat pro parte negativâ, duo ſibi argumenta proponit pro parte affirmativâ, quorum ſolutio clarè oſtendit quid ſit in doctrina S. Thomæ, *Omnia in luce primæ veritatis cognoſci.*

1. *Videtur quòd Deus ſit primum quod à mente humanâ cognoſcitur. Illud enim in quo omnia alia cognoſcuntur, & per quod de aliis judicamus, eſt primò cognitum à nobis; ſicut lux ab oculo, & principia prima ab intellectu. Sed omnia in luce primæ veritatis cognoſcimus, & per eam de omnibus judicamus, ut dicit Auguſtinus in libro de Trinitate, & in libro de verâ Religione. Ergo eſt id quod primò cognoſcitur à nobis.*

Concluſio contraria eſt menti S. Thomæ : ab illo tamen neceſſariò admittenda, ſi nihil eſſet in præmiſſis obvio ſenſu intellectis quod improbare poſſet? Ex reſponſione quid illud ſit intelligimus.

Ad primum ergo dicendum, quòd in luce primæ veritatis omnia intelligimus & judicamus, IN QUANTUM LUMEN INTELLECTUS NOSTRI, SIVE NATURALE SIVE GRATUITUM, *nihil aliud eſt quàm quædam impreſſio veritatis primæ, ut ſupra dictum eſt. Unde cùm ipſum lumen intellectûs noſtri non ſe habeat ad intellectum noſtrum, ſicut id quod intelligitur, ſed ſicut quo intelligitur, multò minus Deus eſt id quod primò à noſtro intellectu intelligitur.*

Alterum argumentum pro parte affirmativâ tale eſt.

Propter quod unumquodque, & illud magis. Sed Deus eſt cauſa omnis noſtræ cognitionis: ipſe eſt lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, ut dicitur Joan. 1. *Ergo Deus eſt id quod primò & maximè eſt cognitum nobis.*

Quid ad hæc S. Thomas? Diſtinguit majorem, minorem verò alio modo, intelligendam eſſe cenſet quàm quo intelligitur in Theſi.

Ad ſecundum dicendum, quòd, propter unum quodque, illud magis, intelligendum in his quæ ſunt unius ordinis. (Ex qu. 87. art. 2. ad 3. *ut ſi accipiamus duo; quorum utrumque ſit per ſe in ordine objectorum cognitionis, illud propter quod aliud cognoſcitur, erit magis notum, ſicut principia concluſionibus*) *Propter Deum autem alia cognoſcuntur, non ſicut*

VII. CL. N. XIII. *propter primum cognitum, sed sicut propter primam cognoscitivæ virtutis causam.*

Ex his omnibus locis inter se collatis, palam fit his locutionibus diversis unum & idem à S. Thoma significari.

1. p. qu. 117. art. 1. ad. 1. A Deo nobis datum esse interius lumen intellectûs, quod est principalis causa scientiæ.

Ibid. Lumen vultûs Dei super nos signatum esse per quod nobis omnia ostenduntur.

Ibid. in c. Unicuique homini inesse principium quoddam scientiæ, scilicet lumen intellectûs agentis, per quod cognoscantur statim à principio quædam universalia principia omnium scientiarum.

qu. 84. ar. 3. Lumen intellectuale quod in nobis est, nihil esse aliud quàm quamdam participatam similitudinem luminis increati, in quo continentur rationes æternæ.

Ibid. Per sigillationem divini luminis in nobis, omnia demonstrari.

qu. 88. ar. 3. ad. 1. In luce primæ veritatis omnia nos intelligere & judicare, in quantum lumen intellectûs nostri, sive naturale, sive gratuitum, nihil aliud est quàm quædam impressio veritatis primæ.

Ib. ad. 2. Propter Deum omnia cognosci non sicut propter primum cognitum, sed sicut propter primam cognoscitivæ virtutis causam.

qu. 16. ar. 6. ad. 1. Animam nostram judicare de rebus omnibus secundùm primam veritatem, in quantum resultat in mente nostrâ sicut in speculo secundùm prima intelligibilia.

At pleraque ex illis testimoniis apertè significant non aliâ ratione in primâ veritate nos omnia intelligere, quàm quia Deus, qui est prima veritas, est prima virtutis nostræ cognoscitivæ causa; quàm quia lumen intellectûs nostri, sive naturale, sive gratuitum, est quædam impressio veritatis primæ, quàm quia à Deo nobis datum est lumen interius intellectûs, quod est principalis causa scientiæ.

Ergo si quæ alia sint minus clara, eodem sensu accipienda sunt.

Quare quidquid sit de mente S. Augustini (quem ingenuè fateor quibusdam in locis favere sententiæ, quæ propugnatur in Thesi, licèt in aliis ab illâ non parum videatur distare) manifestum mihi videtur *tertiam veritatis acceptionem*, cui illa sententia innititur, à doctrina S. Thomæ omnino alienam esse, nec idoneè probari posse per obscurum, & perplexum locum, qui in Thesi refertur ex qu. 16. art. 6. ad 1.

Neque verò S. Thomam allego, quasi ejus auctoritatem auctoritati D. Augustini præferendam putem. Sed in re quæ ad fidem nullatenus pertinet, non quid alteruter senserit, sed quid rationi magis consentaneum, pensatis utriusque rationibus, expendendum mihi videtur.

VII. Cl. N. XIII.

ARTICULUS IV.

Utrùm ratione probari possit & rationi consentaneum sit, nos omnia quæ intelligimus, in primâ veritate quæ supra mentes est, sive in rationibus æternis quæ in Deo sunt, nos videre?

PArtem affirmativam tuetur Thesis, eamque sic explicat verbis ab Augustino desumptis: *Si ambo videmus verum esse quod dicis, & ambo videmus verum esse quod dico, ubi quæso illud videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsâ, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate.* Duo verò hìc notanda. Primum est, sensum obvium istius locutionis, *videri in incommutabili veritate*, hunc esse quòd videantur illa vera in illa veritate tamquam in objecto cognito, non verò quòd videantur solum per illam veritatem tamquam per causam efficientem, eo quòd vim illam menti notræ tribuerit, quâ illas veritates videre posset. Alterum est, hanc Augustini rationem, quam suam fecit Auctor Thesis, ad omnia quæ clarè, necessariò & immutabiliter vera sunt, se extendere, ita ut nihil prorsus illorum à nobis videri possit, nisi in ipsâ, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate.

Multa verò sunt quæ me ab hac sententia retrahunt obvio illo sensu intellecta, mihique persuadent eam nec ratione probari posse, nec rationi consentaneam esse. Sed ante omnia bene exponendus est controversiæ status.

Cùm de re aliquâ rectè judicamus, ultro fatetur Auctor Thesis, esse in mente nostrâ veritatem creatam, quam agnoscit nihil aliud esse quàm ipsum judicium nostrum, quatenus conforme est rei de quâ judicat. Quid ergo ultra quæritur? An scilicet, præter illam veritatem creatam, quæ est in mente nostrâ, opus sit ut veritas increata, quæ Deus est, & supra mentes nostras est, sese præsentem menti nostræ exhibeat ut in illâ videre possimus veritatem creatam, vel ejus objectum. Necessarium id esse opinatur Auctor Thesis, quod multis rationibus probare nititur, de quibus infrà dicemus. Ego verò contrà sentio; & hæc sit prima ratio cur id, ut superfluum, rejiciendum esse contendam.

RATIO I.

Quod de omnibus hominibus dicitur, intelligere eos in æterna veritate, quæ clarè, necessariò & immutabiliter vera sunt, id de me ipso

VII. Cl. N. XIII. verum esse experirer, si verum esset. Ea est enim mentis nostræ natura, ut conscia sit se intelligere quidquid clarè intelligit.

At innumera intellexi tamquam clarè, necessariò & immutabiliter vera, neque unquam mihi conscius fui ea me videre, vel vidisse, in ipsâ, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate, hoc est, in Deo.

A me ergo obtinere non possum, ut credam ea me vidisse in ipsa, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate, hoc est, in Deo. Quidquid ergo alii de se opinentur, conscius mihi sum multa esse clarè, necessariò & immutabiliter vera, quæ aliter videri possunt quàm in Deo. Conscius enim sum mihi multas geometricas, & arithmeticas veritates clarè intellexisse; cùm nulla subiret animum meum cogitatio de ipsâ, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate, hoc est, de Deo: sed de solâ connexione necessariâ ideæ attributi cum idea subjecti, quæ est veritas creata in meo intellectu existens, & non in Deo. Atqui unum idemque est me de re aliquâ cogitare, & rem aliquam menti meæ conspectui præsentem esse. Ergo incommutabilis illa veritas, quæ Deus est, mentis nostræ conspectui præsens non fuit, si dum illas intellexi, conscius mihi sim nullam nequidem levissimam de illa veritate, quæ Deus est, cogitationem animum meum subiisse. At si tum mentis meæ conspectui præsens non fuit illa veritas, quæ Deus est: non ergo in illa videre potui geometricas illas veritates. Ergo persuadere mihi non possum, quidquid sibi alii persuadeant, geometricas illas veritates non nisi in primâ illa veritate, quæ Deus est, videri posse.

Sed vides, inquiunt, quod te videre non advertis. Hoc est recurrere ad cogitationum, de quibus non cogitatur, inane commentum, ut faciunt Molinistæ, dum gratiam suam sufficientem, quam in bonis cogitationibus sitam esse aiunt, in omnibus justorum & peccatorum tentationibus nunquam non adesse contendunt, de quo videri possunt Arnaldus in sua Dissertatione Theologica, & Wendrockius in nota 2. ad Epist. 4. (part. 3. art. 5.) Hoc vero commentum eo incredibilius in hoc negotio, quòd veritas illa incommutabilis, quæ Deus est, toties mentis meæ conspectui præsens esse debuisset, quoties intellexi duo & tria esse quinque, & similia, quia illud, ut supponunt, verum esse videre non potui nisi in illâ veritate quæ Deus est. Quid ergo incredibilius, quàm illam veritatem frequentissimè mentis meæ oculis obversari, ut in illa tamquam in objecto cognito quæcumque necessariò vera sunt, videre possim; etsi nunquam advertam vel adverterim mentis meæ oculis illam esse præsentem, etiam tum cùm illa vera esse clarè perspexi, quæ in illa tantum videri posse poscunt, ut credam. Mihi certè verissimum videtur quod ait S. Thomas (1. p. qu. 87. art. 2. ad. 3.): *Si accipiamus duo, quorum utrumque sit in ordine objectorum cognitionis (tunc:*

locus erit huic axiomati, propter quod unumquodque est tale, & illud magis; ac proinde si alterum ex his duobus propter alterum cognoscitur) illud propter quod aliud cognoscitur, erit magis notum, ut principia conclusionibus. At si tria & quatuor esse septem, verum esse non intelligitur, nisi in primâ veritate, quæ Deus est, tamquam in objecto cognito, tam illum enuntiabile quàm ipsa veritas prima, erunt in ordine objectorum cognitionis. Si ergo illud enuntiabile non cognoscitur verum esse nisi propter veritatem primam, quotiescumque perspexi illud enuntiabile esse verum, magis mihi nota esse debuit veritas prima, quàm illud enuntiabile. At mihi conscius sum sexcenties intellexisse me, necessariò & immutabiliter verum esse illud enuntiabile, tria & quatuor sunt septem, cùm nihil cogitarem de primâ illa veritate, quæ Deus est, ac proinde longè tum minus mihi nota esset, quàm illud enuntiabile, cujus veritas in meo intellectu existit, & non in Deo. Videre igitur mihi videor, *certissimâ scientiâ, & clamante conscientiâ*, ut alicubi ait Augustinus, nullo fundamento niti quod in Thesi propugnatur: *Quæcumque necessariò, & immutabiliter vera sunt, à nobis in hac vitâ constitutis videri non posse, nisi in ipsâ, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate quæ Deus est.* VII. Cl. N. XIII.

Objicies fortasse omnia videri in lumine rationis; & tamen necesse non est nos de lumine rationis cogitare, quotiescumque clarè aliquid intelligimus. Non igitur consequens est non videre nos in æternâ veritate quæ clarè intelligimus, quia tum de æternâ veritate non cogitamus.

Respondeo, lumen rationis sive intellectum nostrum non esse per se & necessariò id quod intelligitur, sed id quo intelligitur, ut observavit S. Thomas, adeoque necesse non est, ut cùm aliquid intelligimus, id in intellectu nostro tamquam in objecto cognito intelligamus, sufficit enim si illud intelligamus per intellectum nostrum tamquam per principium cognitionis: quod fieri potest, etiam si nullam cogitationem habeamus de intellectu nostro. Quia tamen intellectus noster potest etiam esse id quod cognoscitur, dum mens per cogitationem reflexam cogitationes suas agnoscit; si eo modo dicatur aliquid cognosci in intellectu nostro, tamquam in medio cognito, ut cùm ad multas veritates probandas hoc axiomate utitur: *Quidquid clarè intelligitur in alicujus rei ideâ contineri, id potest de eâ re cum veritate affirmari:* tunc manifestum est, sicut nihil dici potest in illo axiomate videri, nisi de illo axiomate cogitemus, ita nihil dici poterit in intellectu nostro eodem modo videri, quin per reflexam cognitionem de intellectu nostro cogitemus.

VII. Cl. N. XIII.

Ratio II.

Altera ratio ad priorem accedit. Istiusmodi enim rerum quæ ad mentem nostram pertinent, non aliunde magis notitiam haberi posse arbitror, quàm à nostrâ conscientia.

Frustra recurrimus ad veritatem æternam, quæ supra mentes nostras est, si in ipsâ mente nostrâ reperimus quidquid necessarium est, ut vera esse judicemus quæ in scientiis apodicticè demonstrantur. At rem ita se habere facilè perspicitur, si mens nostra in se conversa quid in se agatur, dum scientias acquirimus, sedulò investigare voluerit.

1°. Et enim in se ipsa esse animadvertet multarum rerum perceptiones sive ideas, undecumque illas habuerit, ut corporis cogitationis, numerorum, totius, partis, æqualitatis, inæqualitatis. Quæ est prima mentis operatio.

2°. Animadvertet præterea, in se esse vitutem ideas illas sive perceptiones inter se comparandi, & dijudicandi, an una alteram includat vel excludat; ut dum confert ideam totius cum idea partis, facilè judicat in ideâ totius contineri quod majus sit suâ parte? Quæ est secunda mentis operatio, in quâ propriè veritas & falsitas reperitur.

3°. Aliam virtutem, quæ, ad illam accedit, in se reperiet, nempe dijudicandi an una idea aliam includat, per comparationem tertiæ cum utraque? Ut cùm inquiro num pars omnis materiæ quantumvis exiguæ est divisibilis, assumo ideam extensi, quam comparo cum ideis utriusque termini quæstionis, hoc pacto. Omne extensum est divisibile. Pars omnis materiæ quantumvis exigua, est extensa. Ergo pars omnis materiæ quantumvis exigua, est divisibilis. Hæc est tertia mentis operatio.

Nihil est ex istis omnibus quod ad mentem nostram non pertineat, nihil quod fingi possit in Deo tantùm esse, & esse æternum ut Deus est æternus.

Atqui his tantùm suppositis facilè intelligimus, quomodo mens humana scientias apodicticas, qualis est Geometria, Arithmetica, sibi comparare possit. Totæ enim constant definitionibus, & demonstrationibus. Definitiones excitant in mente nostrâ ideas terminorum, qui ad illas scientias pertinent. Axiomata, ut totum est majus suâ parte; omnis numerus est par vel impar; cogito, ergo sum, sunt judicia quæ mens nostra format ope cognoscitivæ virtutis quam à Deo habet, ita clara, ut omnibus in confesso sit supponi posse ut per se nota: quia ut mens nostra illis sine dubitatione assentiatur opus tantum habet ut attendat ad ideas claras & simplices, quas in se ipsâ reperit, ex quarum connexione illa judicia efformata sunt: ad se, v. g. conversa esse nequit ut cogitantem actu, quin

se simul apprehendat ut existentem. Quæ autem ibi veritas nisi creata, & quæ in mente meâ sit, non supra mentem meam: ideæ in mente mea sunt, connexio illarum à mente mea fit, ut & assensus quo illi connexioni adhæret. VII. Cl. N. XIII.

Supersunt theoremata, quæ non ita clara sunt, ut primo intuitu mens mea iis possit sine dubitatione assentiri: sed per virtutem quam à Deo accepit unum ex alio inferendi, de illis judicat, & vera esse conspicit, non in æternâ veritate quæ supra mentes nostras sit, sed in creatâ quam apud se jam habet, distinctionum & axiomatum veritate. Utraque ergo veritas tam axiomatum quàm theorematum creata est, & in mente nostrâ residet, sed una ab alia dependet, & una in alia quodammodo videtur... Theoremata enim perspicuitatem suam ab axiomatum perspicuitate mutuantur.

Absit verò ut non agnoscam omnem cognoscendi virtutem, & aliud ex alio inferendi, quam in mente meâ esse animadverto, à Deo esse, & lumen rationis quo omnia video, esse *participatam similitudinem luminis increati*, ut agnoscit S. Thomas. Verùm quid hoc sibi vult, nisi mentem nostram non à se esse, sed à Deo, adeoque creatam, non increatam. Sed tantùm abest ut hinc colligi possit, mentem nostram videre in lumine increato, quod per lumen rationis à Deo acceptum videt, ut contrarium inde sequatur. Nam lumen participatum à lumine increato, eo ipso quo participatum est, creatum est, non increatum. Alioquin dici posset lapis esse summum ens, quia est ens participatum à summo ente.

Non video igitur quî mihi persuaderi possit, illa quæ recensui (in quibus nihil deprehendo quod non in mente meâ sit & creatum) non sufficere ad scientias apodicticas mihi comparandas; sed requiri præterea, ut, quæ in illis vera sunt, videam in illâ, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate.

RATIO III.

Non videtur Augustinus censuisse quæcumque vera sunt, in æternâ, quæ supra mentes nostras est, veritate videri; sed ea tantùm quæ necessariò & immutabiliter vera sunt: quod patet ex eo, quod ait Lib. IV, de Trinitate. C. XVI. *Numquid quia Philosophi documentis certissimis persuadent æternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in illis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere quot sunt animalium genera, quæ semina singulorum? Nonne ista omnia per locorum ac temporum historiam quæsierunt?*

At veritates contingentes, quas ex historiâ discimus, v. g. Alexandrum VII, successisse Innocentio X, Clementem IX, Alexandro VII, Cle-

VII. CL. N. XIII. mentem X, Clementi IX, Innocentium XI, Clementi X, non minus sunt apud Deum in primâ veritate, quàm veritates scientiarum quæ dicuntur necessariæ.

Nulla ergo idonea ratio afferri mihi posse videtur, cur veritates contingentes in prima veritate quæ Deus est, non videantur; veritates autem scientiarum, non nisi in primâ veritate quæ Deus est, videri possint.

ARTICULUS V.

Solvuntur objectiones, quæ probare videntur veritatem in quâ videmus quæ necessariò & immutabiliter vera sunt, esse Deum.

AGnoscunt omnes Deum esse primam & supremam veritatem, & è converso primam & supremam veritatem esse Deum. Id à nobis jam concessum est in Art. II. Coroll. VII. Præterea Deus est summa veritas, cùm veritas sumitur pro veracitate, & verus pro veraci.

Itaque ad rem non faciunt multa Augustini loca, in quibus veritatem alloquitur ut Deum, vel ut Verbum divinum.

Id unum quæritur, an Deus, qui est in se prima & summa veritas; & in quâ fatentur omnes plurimas veritates videri posse, dùm clarè videtur, sicut videtur à Beatis, sit etiam nobis in hac vita constitutis, id in quo videre nobis necesse sit, quæcumque sunt clarè & immutabiliter vera?

Multæ ad id probandum rationes afferri solent, quæ, fateor, me olim moverunt, sed quas postea penitius examinatas, non eam vim habere perspexi ut me ad eam sententiam amplectendam impellerent, quæ alias ob causas parum mihi probabilis visa est.

OBJECTIO I.

Si ambo videmus verum esse quod dicis, & ambo videmus verum esse quod dico, ubi quæso id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate. At solus Deus supra mentes nostras est. Ergo illa incommutabilis veritas Deus est.

RESPONSIO.

Nec ego in te, nec tu in me id videmus, fateor; sed nego inde sequi quòd id videamus in ipsa, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate

veritate. Uterque enim nostrûm in suâ mente id videt: ego in mea, tu in tuâ. Et si plurimos discipulos magister exortetur ut unusquisque apud se dicat: *Ego cogito, ergo ego existo:* & unusquisque seriò expendat num falsum id esse possit, omnes prospicient id esse verissimum. Sed ubi unusquisque videt hanc veritatem nisi in suâ mente; quæ in se conversa clarissimè videt, & se cogitare, & fieri non posse, ut non sit dum cogitat? Si item ab illis petat: *Num totum sit majus suâ parte?* Omnes unâ voce respondebunt majus esse, nec unus in alio id videbit, nec in ipsâ, quæ supra omnium mentes sit, veritate, sed unusquisque in suâ mente inesse percipit ideas totius & partis, in quibus contineri facilè videt, totum esse majus suâ parte. VII. Cl. N. XIII.

Objectio II.

Nihil est majus mente humanâ nisi Deus. Sed veritas est major mente humanâ, alioquin mens judicaret de veritate: nunc autem omnia judicat secundùm veritatem, & non secundùm se ipsam. Ergo veritas secundùm quam judicat Deus est.

Responsio.

Multis exemplis ostendi potest hoc argumentum nihil probare, quia nimis probat.

Leges humanæ, quibus ea constituuntur quæ lege naturali determinata non sunt, ut quomodo dividenda sit hæreditas inter liberos, an æqualiter inter omnes, an inæqualiter, vel pro sexus diversitate, vel ex primogeniti prærogativâ, vel pro parentum arbitrio, sunt opus mentis humanæ: & tamen ubi semel latæ sunt, non de illis, sed secundùm illas judicare homines debent. An hinc concludes leges illas humanas, ubi semel latæ sunt, esse quid majus mente humanâ, & proinde Deum esse, quia nihil est majus mente humanâ nisi Deus?

Veritates contingentes, fatente Augustino, non in æternis rationibus videntur, sed per historiam discuntur. Attamen cùm de illis certiores facti sumus, non de illis, sed secundùm illas judicamus. Ut cùm maritus per mortem uxoris scit se cœlibem esse factum, non judicat de illâ veritate, *sum cœlebs*, sed secundùm illam veritatem vitam suam componit. Hinc-ne concludes veritatem illam Deum esse?

Regulæ sermonis humani, quibus fit ut quædam nomina sint generis masculini, alia feminini, usu discuntur, & nemo illas dixerit in æternâ veritate videri. Qui tamen illas novit non de illis, sed secundùm illas

VII. Cl. N. XIII. judicat. Non enim mihi licet, quasi judicans de regulâ & illam corrigens, dicere, *bonus arbor*, sed secundùm regulam, *bona arbor*. An hinc consequens erit has regulas esse quid majus mente humanâ, & proinde esse Deum ?

Ad singulas verò argumenti partes sic respondendum.

1. p. qu. 16. art. 6. ad. 1. Ad majorem. Concedi non debet nisi intelligatur de *re subsistenti*, & de eo quod sit majus mente humanâ, non secundùm quid tantùm, sed absolutè. At cùm judico totum esse majus suâ parte, veritas istius enuntiabilis non est quid subsistens à meâ mente distinctum, sed est tantum conformitas judicii mentis meæ cum re de quâ judicat, quæ conformitas non potest esse quid majus mente meâ, nisi fortè secundùm quid, quâ ratione scientia dici potest secundùm quid major mente, quia mens docta major secundùm quid semet indoctâ dici potest.

Ad minorem. *At veritas est major mente humanâ:* distinguo, secundùm quid, esto: absolutè & tamquam quid subsistens, nego.

Ad assumptionem minoris: Mens non judicat de veritate, sed secundùm veritatem. Ad summum hìc tantum probari posset, veritatem esse non absolutè, sed tantùm secundùm quid mente majorem.

Nego igitur hinc concludi ullatenus posse Deum esse veritatem secundùm quam judicamus. Neque enim Deus est, quod non est quid subsistens, neque majus mente nostrâ nisi secundùm quid.

Objectio III.

Quod est ubique & semper, Deus est, quia Deo proprium est esse immensum & æternum. Sed veritas quâ mens nostra videt duo & tria esse quinque, totum esse majus suâ parte, est semper & ubique. Ergo illa veritas Deus est.

Responsio.

Ad majorem respondeo cum D. Thoma: *Aliquid esse semper & ubique potest intelligi dupliciter. Uno modo quia habet in se ut se extendat ad omne tempus & ad omnem locum, sicut Deo competit esse ubique & semper. Alio modo quia non habet in se quod determinetur ad aliquem locum, vel tempus. Et per hunc modum quodlibet universale dicitur esse ubique, & semper, in quantum universalia abstrahuntur ab hic, & nunc.* Quod ergo priori modo est ubique, & semper; concedo Deum esse: quod tantùm posteriori, nego esse Deum: alioqui totum, triangulum, quadratum universaliter considerata Deus essent.

Ad minorem. Obſervandum eſt veritatem propriè dictam, & ſecundùm propriam rationem eſſe tantum in intellectu. Cùm ergo unuſquiſque noſtrum judicat duo & tria eſſe quinque, & totum majus eſſe ſuâ parte, veritas quæ tum eſt in noſtrâ uniuſcujuſque mente, non poteſt eſſe ubique & ſemper priori modo, qui ſoli Deo competit, ſed ſolùm poſteriori: quia quocumque tempore, & in quocumque loco ſit qui ita judicat, claré videt duo & tria eſſe quinque, & totum eſſe majus ſuâ parte. Non ergo inde concludi poteſt veritatem illam eſſe Deum. VII. Cl. N. XIII.

Objectio IV.

Quod propter ſe amandum eſt Deus eſt: veritas propter ſe amanda eſt; ergo veritas Deus eſt.

Responsio.

Ad majorem. Duobus modis aliquid à nobis propter ſe amatur: propriè, & impropriè. Propriè, cùm aliquid amatur tamquam finis noſter ultimus, cui adhærentes beati ſumus. Impropriè, cùm aliquid amatur, & quæritur tamquam id quo fini noſtro adhæremus. Solus Deus propter ſe amandus eſt priori modo. Sed poſteriori, & minus propriè mentis noſtræ actiones, ut amor Dei, viſio Dei, contemplatio Dei dici poſſunt propter ſe amari, quia amantur & quæruntur non propter commodum noſtrum, ſed tamquam id quo Deo tamquam ultimo fini noſtro adhæremus, minus perfectè in hac vita, perfectiùs in alterâ.

Ad minorem diſtinguo. Veritas increata quæ eſt in intellectu divino, cùm ſit ipſe Deus, propter ſe amanda eſt, tamquam id quod propriè propter ſe amatur. Veritas creata, quæ in intellectu noſtro eſt, rurſum diſtinguenda. Veritas quæ circa Deum verſatur, quæ ad Deum ducit, & quæ charitatis individua comes eſt, quia non amatur quod prorſus ignoratur, impropriè propter ſe amari poteſt, ut charitas, & amor Dei: ſed Deus non eſt quod hoc tantummodò propter ſe amatur. Illam verò veritatem quæ ad naturales ſcientias pertinet, quales ſunt Arithmetica, Geometria, &c. non ſupponi debet, ſed probari eam eſſe propter ſe amandam, non ſolùm impropriè, ſed propriè, ut inde concludi *poſſit veritatem illam eſſe Deum.* At quâ ratione id probabitur, niſi per principii petitionem; ſupponendo nimirum quod eſt in quæſtione, præter veritatem creatam, quæ in mente noſtra eſt dum judicamus duo & tria eſſe quinque, totum eſſe majus ſuâ parte, omne triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis, etiam prætereà requiri veritatem quæ ſuprà

VII. CL. N. XIII. mentes nostras sit, & à mente nostrâ omnino distincta sit, quam nullus Geometra hactenus advertit intellectui suo præsentem fuisse, quantumvis attentè veritates illas geometricas specularetur.

Ego verò tantùm abest ut credam veritates geometricas propter se amandas esse, ut nisi propter aliud amentur, sine aliquo vitio curiositatis amari posse non existimem. Unde mihi videtur istud argumentum hoc modo posse retorqueri.

Si veritates geometricæ Deus essent, possent & deberent ab homine Christiano propter se amari. Atqui illæ veritates ab homine Christiano propter se amandæ non sunt, sed propter alium finem. Ergo ab omni specie veritatis alienum est veritates geometricas Deum esse.

Item. Quia Deus propter se amandus est, non potest nimiùm amari. Unde pervulgata S. Bernardi sententia: Modus amandi Deum est amare sine modo. Atqui veritates geometricæ similesque possunt nimiùm amari. Ergo veritates Geometricæ similesque non sunt Deus, nec propter se amandæ sunt, sicut propter se Deus amatur.

ARTICULUS VI.

De ratione cujusque virtutis. An & quatenus æterna sit, & Deus ipse?

Contendit Auctor Theseos, *circa quamlibet virtutem duo considerari posse, virtutem ipsam quæ est mentis nostræ affectio, modus sive sic se habentis: & rationem aliquam æternam ipsi correspondentem.*

Potest concedi hoc. Sed hinc concludi non posse quod probare vult Auctor Thesis, eo ipso quo amatur aliqua virtus, puta castitas, Deum amari: facilè intelliget qui observaverit quàm id latè pateat. Nulla est enim creatura, nullus non vitiosus creaturæ modus, de quo idem dici non possit.

Quis enim dubitet dici posse de sole, duo circa illum considerari posse: solem ipsum qui à Deo creatus est: & æternam rationem soli ipsi in Deo respondentem. *Cùm enim omnia* (ut inquit Augustinus lib. 83. qu. 46.) *ratione sint condita, nec eadem ratione homo, quâ equus, hoc enim absurdum est existimare; restat ut singula propriis sint condita rationibus, quæ in divinâ intelligentia continentur.*

Quidni etiam de sanitate vel de pulchritudine corporeâ idem dici queat, quod de virtute: quòd duo circa utramque considerari possint, sanitas vel pulchritudo ut est modus & affectio corporis, & æterna ratio ipsi

in Deo respondens? Unde dicit Augustinus de pulchritudine operum arte factorum. *Quoniam pulchra trajecta per animas in manus artificiosas, ab illa pulchritudine veniunt quæ super animas est, cui suspirat anima mea die ac nocte.* VII. Cl. N. XIII.

Videsis nunc an de sole, de sanitate, de pulchritudine corporeâ concludi possit, quod de virtute concludit Auctor Thesis?

Qui solem adorat, quæ fuit olim Persarum religio, æternam rationem solis adorat. Æterna autem ratio solis Deus est: ergo Persæ solem adorantes Deum adorabant.

Qui amat sanitatem, æquè censeri potest amare æternam rationem sanitatis, ac ille qui amat aliquam virtutem, eo ipso censetur amare æternam rationem illius virtutis.

At ratio æterna sanitatis Deus est. Ergo qui amat sanitatem Deum diligit.

Qui amat pulchritudinem sive mulierum, sive operum arte factorum, amat æternam rationem illius pulchritudinis quæ Deus est, non minùs quam æterna ratio alicujus virtutis. Quare, sicut dicit Augustinus, *Deum esse castitatem, cujus participatione castæ sunt animæ*: dicit etiam, *Deum esse pulchritudinem, cujus participatione pulchra sunt omnia quæcumque pulchra sunt.* Ergo qui diligit quamcumque pulchritudinem, etiam corpoream, Deum diligit. De Gen. ad Litt. Imp. cap. 16.

Has tres argumentationes vitiosas esse nemo non videt. At vitiosæ esse non possunt, quin etiam vitiosa sit illa quâ concludit Auctor Thesis, *amari Deum dilectione saltem imperfectâ ab eo qui amat castitatem, quia qui amat castitatem eo ipso amare censendus est rationem æternam castitatis, quæ ratio æterna esse non posset, nisi esset Deus.*

Unde ergo fallacia istiusmodi argumentationum? Ex æquivocatione istarum vocum: *ratio æterna* vel solis, vel circuli, vel cujusque numeri, vel sanitatis, vel pulchritudinis, vel alicujus virtutis.

In istis enim locutionibus vox *ratio*, primariò significat naturam, essentiam cujuslibet rei, sive id quo res quælibet est id quod est, quod antiqui Theologi barbaro vocabulo appellabant *quidditatem rei*, estque id quod uniuscujusque rei definitione significatur.

Quid est ergo ratio circuli? Id in quo consistit natura & essentia figuræ corporeæ, quæ appellatur circulus. Quid ratio sanitatis? Id in quo consistit dispositio corporis animalis, quam sanitatem homines appellant. Idemque dicendum de ratione pulchritudinis corporeæ, & de ratione virtutis. Itaque quæ sit ratio virtutis tradunt Theologi, dum illam definiunt: *Bona qualitas mentis quâ rectè vivitur, & quâ nemo malè utitur.* Quæ definitio, non ad rationem æternam virtutis quæ in Deo sit, sed ad virtutem quæ in nobis est sine dubio refertur.

VII. Cl. N. XIII. Est hac de re locus Augustini notatu dignus in lib. 83. qu. 48. cùm de rationibus æternis quæ in Deo sunt, accuratè disputasset in qu. 46.

« Credibilium, inquit, tria sunt genera. Alia sunt quæ semper creduntur, & nunquam intelliguntur. Sicut est omnis historia temporalia & humana gesta percurrens. Alia quæ mox ut creduntur, intelliguntur: sicut sunt OMNES RATIONES HUMANÆ, vel de numeris, vel de quibuslibet disciplinis. Tertium quæ primùm creduntur, & postea intelliguntur. Qualia sunt ea quæ de divinis rebus non possunt intelligi nisi ab his qui mundo sunt corde, quod fit præceptis servatis quæ de bene vivendo accipiuntur ".

Rationes quarumcumque virtutum moralium, secundùm quas judicamus quid unicuique virtuti conveniat, non sunt alterius generis quàm rationes numerorum & magnitudinum, quæ traduntur in Arithmetica, & Geometria. At agnoscit Augustinus has postremas rationes esse *rationes humanas*: sunt igitur etiam *rationes humanæ*, secundùm quas de unaquaque virtute judicamus.

Verùm, inquies, hæ rationes vel circuli, vel sanitatis, vel pulchritudinis, vel virtutis, dum considerantur ut res certæ, vel modi, sunt extra Deum, sunt quid distinctum à rationibus earumdem rerum quæ sunt in Deo: sunt enim æternæ quæ sunt in Deo. Quidquid autem est extra Deum, æternum non est nec immutabile.

Jam professus sum me non negare quin rationes rerum creatarum, quæ sunt in Deo, sint omnino distinctæ à rationibus rerum creatarum, prout sunt extra Deum. Sed gratis assumitur priores illas æternas dici non posse, sed tantùm posteriores. Essentiæ enim rerum materialium, ut essentia circuli, vel trianguli, sunt suo modo æternæ, quia attributa essentialia attribuuntur subjectis independenter ab omni tempore; sed longè alio modo æternæ sunt, quàm Deus; non solùm quia Deus est subsistens, nihil autem subsistens præter Deum est quod sit æternum, sed præsertim quia Deus ideò est æternus, quia cùm sit à se, habet necessariam existentiam, & à suâ essentiâ nullatenus diversam. Essentiæ autem rerum creatarum æternæ tantùm dicuntur quatenus considerantur ut possibiles, non ut existentes. Implicat autem contradictionem aliquid possibile considerari ut æternum eâ æternitâte quæ soli Deo competit, quia esse *à se*, & esse *possibile* adversâ inter se fronte pugnant.

Cùm ergo sint duplicis generis rationes æternæ: Aliæ humanæ ut de numeris, vel de quibuslibet aliis disciplinis, qualis est disciplina morum: quæ quidem rationes æternæ dicuntur, non propriè, sicut Deus, sed eo modo quo universalia dicuntur æternæ: Aliæ autem divinæ illis respondentes, quæ sunt in mente creatoris, & æternæ sunt ut Deus: quia quid-

quid in Deo eſt, Deus eſt; hinc fit ut fallaces ſint argumentationes quas expendimus. VII. CL. N. XIII.

Nam major quæ talis eſt (qui amat caſtitatem amat æternam rationem caſtitatis) nullam habet veriſimilitudinem, niſi intelligatur de ratione caſtitatis quæ eſt in anima perſonæ caſtæ, & quæ definiri poteſt, *Voluntas firma & conſtans continendi ſe ab obſcœnâ voluptate*, vel ab omni abſolutè, ſi ſit cœlebs; vel ab omni non conjugali, ſi ſit matrimonio junctus, Certum enim eſt amari non poſſe caſtitatem, niſi ametur ratio, natura, & eſſentia caſtitatis, quæ illâ definitione ſignificatur. Nihil contra ab omni probabilitate magis alienum, quàm non poſſe amari caſtitatem, niſi ametur æterna illa ratio caſtitatis quæ in Deo eſt, de quâ è mille caſtiſſimis mulieribus chriſtianis vix ulla quidquam inaudiit.

Minor autem (atqui ratio æternæ caſtitatis Deus eſt) falſa omnino eſſet, niſi de æternâ, quæ in Deo eſt, ratione intelligeretur.

Ergo, ut aiunt in ſcholis, quatuor ſunt in hoc ſyllogiſmo termini, vel major ab omni veri ſpecie aliena eſt. Cætera plana ſunt: hoc ultimum probandum reſtat. ſi in dubium vocetur, hoc eſt, ſi quis adhuc velit contendere, ut quis amet caſtitatem, neceſſarium eſſe non ſolùm ut amet quidquid requirit ratio, natura, & eſſentia caſtitatis, prout in anima perſonæ caſtæ eſt, ſed ut amet præterea rationem æternam caſtitatis quæ in Deo eſt. At quàm id ſit improbabile multis argumentis palam fiet in articulo ſequenti.

ARTICULUS VII.

Propoſitionem illam, Qui amat caſtitatem, amat rationem æternam caſtitatis, *veram eſſe non poſſe, ſi intelligatur de ratione caſtitatis quæ in Deo eſt.*

1. RECtè obſervat S. Thomas rationes æternas quæ in Deo ſunt, à nobis non videri quamdiu in hac vitâ ſumus, ſed tantùm à Beatis qui Deum clarè vident. Certè exceptis Theologis, aut Philoſophis, reliqui omnes Chriſtiani, & maximè mulieres, quantumvis piæ, æternas illas rationes quæ in divinâ intelligentiâ continentur, penitus ignorant, qui verò aliquid de his inaudierunt, non niſi generalem tantùm, & confuſam earum notitiam habent, quam Metaphyſici ratiocinando collegerunt, non quòd ullas unquam ex illis æternis rationibus mente perſpexerint. Qui enim novit Deum rerum omnium eſſe cauſam, & eas non caſu & for- 1. p. q. 84. art. 5.

VII. CL. N. XIII. tuitò, sed ratione condidisse, hinc facilè concludit cum Augustino, rerum omnium rationes æternas in intelligentiâ divinâ contineri, sed non propterea rationes illas, quatenus in Deo sunt, prospicere potest, nec unam ab aliâ discernere. Tantum ergò abest ut quid sit circulus vel ellipsis ab illis rationibus æternis ediscere possim, ut non aliunde conjectare queam esse illas rationes in Deo, quàm quia mihi nota est ratio, natura & essentia circuli & ellipsis, quatenus sunt extra Deum, ut pote modi extensionis : unde conjicio rationes illas, quas studio addidici, *Habere in Deo rationes aliquas æternas sibi correspondentes*, ut dicit Auctor Thesis. Quamdiu ergo in hac vitâ sumus, potiori jure dici potest rationes increatas videri à nobis in creatis, quàm creatas in increatis.

2. Quidquid hactenus dixi, exemplo clarescet. Cùm video tabellam eleganter depictam, facilè mihi in mentem venit, quidquid artificii est in hac tabella priùs fuisse in animo pictoris. Ideone quis mihi meritò dicere queat: Ergo artificium quod adeo miraris, melius in animo pictoris videre poteris, quàm in tabella. Quid enim ego ad illum monitorem? Bene moneres, inquam, si animus pictoris ita mihi probè notus esset, ut meus notus est mihi. Sed cùm generatim tantùm sciam hujus tabellæ artificium objectivum & ideale, ut ita dicam, priùs fuisse in intellectu pictoris quàm in tabella; quale autem & quanti pretii, conjectare non possum nisi ex tabellâ quam video. Et non satis sanum me esse arbitrarer, si in artificiosa pictoris ideâ, quam prospicere non valeo, tabellæ artificium videre velim, cùm illud mihi probè cognitum esse possit, etsi de illa pictoris idea nihil cogitem; illa verò idea vel omninò mihi ignota, vel eatenus tantum nota est, quantùm mihi datur conjicere ex pictura quam cerno.

Hæc autem ad rationes æternas, quæ in Deo sunt, non ægrè transferri queunt. Ambigo utrum sol sit major terra, vel terra major sole. Consule, inquies, æternas solis, & terræ, quæ in Deo sunt, rationes : in iis enim certò deprehendes quæ sit ratio, quoad magnitudinem, solis ad terram. Ego verò libenter facerem si hoc in mea esset positum potestate; sed cùm tantæ visioni me imparem sentiam, alia tentanda via est. Ex defectibus lunæ deprehenditur umbram terræ conicam esse, eâque umbrâ totum lunæ corpus aliquando obscurari. Inde certissimâ conjecturâ assequi possum, terram sole esse minorem, & lunâ majorem. Quod profectò ab æternis quæ in Deo sunt solis & terræ rationibus nunquam discere potuissem. Non ergo quales sunt creaturæ per illas rationes novimus, sed quales sint in Deo istæ rationes, & quod in illis, v. g. sol sit major terrâ, & terra major lunâ, ex rerum creatarum, quam aliunde habemus, notitiâ conjicimus. Qua de re egregius est Sancti Augustini

gustini locus in lib. 5. de Gen. ad Litteram, novæ editionis, n. 28. VII. Cl.
Cùm ergo, inquit, *aliter se habeant omnium creaturarum rationes incom-* N. XIII.
mutabiles in Verbo Dei: aliter illa ejus opera à quibus in die septimo requievit: aliter ista quæ ex illis usque nunc operatur: horum trium hoc quod extremum posui, nobis utcumque notum est per corporis sensus, & hujus consuetudinem vitæ. Duo verò illa remota à sensibus, & ab usu cogitationis humanæ, priùs ex divinâ auctoritate credenda sunt; deinde per hæc quæ nobis nota sunt utcumque noscenda, quantò quisque magis minusque potuerit pro suæ capacitatis modo, divinitus adjutus ut possit. Sic enim legendum ex optimæ notæ codicibus: non ut in editionibus vulgatis. *Divinitus adjutus internis externisque rationibus ut possit.* Glossema sapit additamentum illud, *internis, æternisque rationibus*, quibus sublatis multò melius fluit oratio. Verùm veteri retentâ lectione, illud ad pios tantum homines, non ad plerosque omnes passim pertineret. Observandum verò quod docet Augustinus, rationes illas incommutabiles quæ in verbo Dei sunt, *remotas esse ab usu cogitationis humanæ;* at quomodo remotæ essent *ab usu cogitationis humanæ*, si quæcumque sunt necessariò & immutabiliter vera, in illis rationibus æternis videre nos necessum esset. Addit, quæ ad illas rationes attinent, *priùs ex divinâ auctoritate credenda esse, deinde per hæc quæ nobis nota sunt utcumque noscenda.* Quo confirmatur quod demonstrandum susceperam, non per rationes æternas nosci à nobis opera Dei, sed per ea quæ aliunde novimus de operibus Dei, nosci utcumque à nobis rationes æternas.

3. A tenerâ ætate pueri & puellæ docentur, mentiri eum qui dicit quod scit esse falsum; turpè autem esse mentiri, & laudabile non mentiri, & Deum vetuisse ne mentiremur. Supponamus nunc puellam 12. aut 13. annos natam à pia matre sic educatam à mendacio ita abhorrere, ut malit fateri se clam aliquid comedisse quàm culpam suam mendacio tegere. Quisquamne sibi seriò persuadebit id fieri non posse nisi videat in rationibus æternis, quæ in Deo sunt, turpe esse mentiri, nec ab illa veracitatis virtutem diligi posse, quin eo ipso diligat æternam veracitatis rationem quæ Deus est? Unde ergo, inquies, id sibi persuasit? Quia credidit quod sibi à piis parentibus sæpissimè dictum est, turpe esse mentiri, idque à Deo vetitum. Atqui, ut omnibus in confesso est, aliud planè est aliquid credere alienâ auctoritate motum, sive divinâ sive humanâ; aliud, id intelligere in ipsis rerum rationibus creatis, aut increatis. Quare certissimum est, eos saltem quos, ut ait Augustinus, *credendi simplicitas tutissimos facit*, vitia fugere, & virtutes amplecti, non quia videant in rationibus æternis, de quibus nihil unquam inaudierunt, vitia

VII. Cl. N. XIII. esse fugienda, & virtutes amplectendas, sed quia, divinâ eos adjuvante gratiâ, firmiter crediderunt, utrumque à Deo esse revelatum. Falsa igitur est & ab omni specie veritatis aliena, major syllogismi propositio quam examinamus, quæ universalis esse debet: si quis amat aliquam virtutem, eo ipso diligere rationem æternam illius virtutis quæ in Deo est.

4. Cùm Augustinus dogmaticè de virtute disputat, non æternam virtutis rationem quæ in Deo sit & quæ Deus sit, eo nomine designat, sed virtutem ipsam, quæ est bona qualitas quâ nemo malè utitur, vel quæ bonum habentem facit, & actum ejus bonum.

In lib. 4. de Civit. Dei c. 20. docet contra Gentiles virtutem non esse adorandam ut Deum. *Virtutem quoque Deam fecerunt, quæ quidem si Dea esset, multis fuerat præferenda. At nunc quia Dea non est, sed donum Dei est, ipsa ab illo impetretur à quo solo dari potest, & omnis falsorum Deorum turba vanescet.*

Si qui amat virtutem amat Deum, quia amat æternam virtutis rationem quæ Deus est, quidni eamdem ob causam posset coli ut Deus? At negat Augustinus virtutem colendam esse ut Deum, quia non est Dea, sed donum Dei quod ab illo impetrare debemus, à quo solo dari potest. Quod autem à Deo datur, in nobis est, & est quid omnino distinctum ab æternâ ratione quæ in divinâ intelligentia continetur. Nihil ergo magis dignum homine Christiano, quàm ut quamlibet virtutem, castitatem, sobrietatem, humilitatem amet, & amplectatur ut donum Dei, pro illo dono gratia agat, & illius doni usum ad Deum referat, etsi nullatenus cogitet de illius virtutis æternâ in Deo ratione.

In eodem opere lib. 19. c. 25. ut Stoïcos refelleret qui summum bonum hominis in virtute collocabant, negat virtutem ad seipsam referri debere; adeoque summum bonum non esse. *Nam licèt*, inquit, *à quibusdam tunc veræ & honestæ putentur esse virtutes cùm ad seipsas referuntur, nec propter aliud expetuntur, etiam tunc inflatæ ac superbæ sunt, & ideo non virtutes sed vitia judicandæ sunt.* Enimvero si tunc tantùm verè amaretur virtus, cùm amatur æterna ratio virtutis quæ in Deo est, quidni propter se amaretur, cùm æterna illa ratio Deus sit qui propter se amandus est.

Lib. 4. cont. Jul. c. 3. Multùm hanc materiam illustrabit quod docet Augustinus in unaquaque virtute duo considerari debere *officium*, & *finem*. *Noveris*, inquit, *non officiis sed finibus à vitiis secernendas esse virtutes. Officium est autem quod faciendum est, finis verò propter quod faciendum est. Cùm itaque facit*

homo aliquid, ubi peccare non videtur, si non propter hoc facit propter quod facere debet, peccare convincitur. VII. Cl. N. XIII.

Concedit autem Juliano Augustinus in gentilibus esse posse officia virtutum, quæ sint ex se opera bona, sed quæ à gentilibus malè fieri contendit. « Ecce, inquit, eadem *commemoro quæ ipse posuisti : si gentilis,* » qui non vivit ex fide, *nudum operuerit, periclitantem liberaverit, ægri* » *vulnera foverit, divitias honestæ amicitiæ impenderit, ad testimonium* » *falsum nec tormentis potuerit impelli;* quæro abs te utrum hæc OPERA » BONA bene faciat an malè? Si enim, quamvis bona, malè tamen facit, » negare non potes eum peccare qui malè quodlibet facit".

Probat autem Augustinus bona illa opera seu officia virtutum à gentilibus malè fieri, *quia non propter hoc ab illis fiunt propter quod fieri vera sapientia præcipit*, hoc est, propter Deum. Unde concludit hoc caput egregià illà sanctissimâque sententià : *Amor Dei quo pervenitur ad Deum, non est nisi à Deo Patre per Jesum Christum cum Spiritu Sancto. Per hunc amorem Creatoris bene quisque utitur creaturis; sine hoc amore Creatoris nullus quisquam bene utitur creaturis.*

Finis igitur, quò referri debent omnia virtutum officia, ut sint veræ virtutes, est Deus propter se dilectus. Quod docet etiam S. Thomas 2. 2. qu. 23. dum Art. 7. negat *sine charitate ullam esse posse veram virtutem.* Et Art. 8. demonstrat, *charitatem formam esse omnium virtutum: quia in moralibus forma actûs principaliter attenditur ex parte finis. Per caritatem verò ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem.*

Multa hinc consectaria notari possunt. 1. Varia esse virtutum moralium officia, secundùm uniuscujusque virtutis objectum; unicam verò formam, nempe caritatem, quæ varia illa officia ad unum finem referat, nempe Deum propter se dilectum.

2. Officia illa virtutum esse actus humanos, ut nudum operire, periclitantem liberare, &c., quæ ab infidelibus nullà prorsus veri Dei cognitione præditis fieri possunt, & quæ, etiam dum ab illis fiunt, sunt in se opera bona, sed malè facta, ideoque peccata, defectu relationis ad debitum finem.

3. Finem illum esse amorem Creatoris quo quisque bene utitur creaturis, & sine quo nullus bene utitur creaturis.

4. Nihil ergo aliud necessarium est, ut aliquis habeat aliquam veram virtutem, quàm officium unicuique virtuti proprium, & finis ad quem illud officium referri debet, qui est Deus per se dilectus. Atqui ad neutrum requiritur ut attendat ad æternam illius virtutis rationem quæ in

VII. Cl. N. XIII. Deo est; non ad officium, cùm nihil aliud sit quàm actus aliquis humanus rectæ rationi conformis, ut nudum operire, esurientem alere, periclitanti subvenire præsertim innocenti; quæ omnia fieri posse fatetur Augustinus ab Ethnicis sine ullâ Dei cognitione: Neque etiam ad finem quò illud officium referri debet; finis enim ille est Deus propter se dilectus, qui est objectum caritatis.

At nemo dixerit ut Deus diligatur verâ & christianâ caritate, requiri ut diligatur sub alia consideratione, quàm ut est cum Filio & Spiritu Sancto rerum omnium Creator æternus, omnipotens, & omniscius: ut patet ex Augustino qui vocat amorem illum quo bene quisque utitur creaturis, amorem Creatoris. Non ergo requiritur ad finem debitum cujuscumque virtutis christianæ, ut Deus diligatur sub illâ consideratione metaphysicâ omnibus fere Christianis ignotâ, secundùm quam habet in suâ divinâ intelligentiâ æternam illius virtutis rationem.

Accedit quòd si hoc necessarium esset, ut officium cujusque virtutis ad finem ultimum, ut par est, referretur, non una esset forma omnium virtutum, nempe caritas, sed unaquæque sua sibi forma esset, quia ad peculiarem sibi præstitutum finem se ordinaret; non ad communem omnium virtutum finem ordinaretur à caritate.

ARTICULUS VIII.

Expenditur cui usui esse possit metaphysica illa consideratio æternarum in Deo rationum.

HActenus ostendisse mihi videor ad nullam virtutem vel habendam vel exercendam necessarium esse, ut quis attendat ad æternas quæ in Deo sunt, virtutum illarum rationes. Fateor tamen, si quis longâ meditatione considerationem illam de æternis illis rationibus sibi familiarem fecerit, posse inde hunc fructum capere, ut ex officio cujusque virtutis specialem de Deo cogitandi occasionem arripiat. Sed id ipsum consequi poterit ex inspectione omnium creaturarum, quarum æquè ac virtutum æternæ rationes in Deo sunt.

Dum solem aspiciet, vel de sole cogitabit, erit ei frequenter illa cogitatio gradus ad meditandum, quidquid in sole miramur, excellentiùs & eminentiùs in æternâ solis ideâ contineri. Idem ei contingere poterit dum de circulo, vel de triangulo philosophabitur. Imò quidquid pul-

chri illi occurret; sive naturâ sive arte, ut pulchritudo formosæ mulieris, magnifici palatii, loci amœni, elegantis supellectilis; egregiarum picturarum, non infrequenter ad æternam pulchritudinis rationem animum transferet, cujus participatione pulchra sunt quæcumque pulchra sunt. VII. CL. N. XIII.

Sed cave ne credas id omnibus hominibus contingere, quasi ex naturali quodam nexu inter res creatas quas mente conspicimus, & æternas illarum rationes quæ in divinâ intelligentiâ continentur. Quotus enim quisque est, qui videns aliquod pulchrum horologium, & ingeniosissimè elaboratum, exclamet cum Augustino, pio pulchritudinis illius amore captus: *Quoniam pulchra trajecta per animas in manus artificiosas, ab illâ pulchritudine veniunt, quæ super animas est, cui suspirat anima mea nocte, & die.*

Multùm ergò diversæ sunt duæ illæ propositiones, & multùm distinguendæ.

1. Fieri potest ut quis dum attendit ad rationem, naturam, essentiam, trianguli, circuli, pulchritudinis coporeæ, virtutis alicujus, ut castitatis, subinde animum transferat ad considerandas rerum illarum rationes æternas quæ in Deo sunt.

2. Fieri non potest ut quis attendat ad rationem, naturam, essentiam trianguli, circuli, pulchritudinis corporeæ, virtutis alicujus, ut castitatis, quin eo ipso mentem convertat ad æternas rerum illarum rationes quæ in Deo sunt.

Posterior illarum propositionum universalis est, & esse debet, ut quidquam ex illâ concludatur in Thesi. Demonstrasse autem mihi videor illam sic generatim sumptam, ab omni specie veri esse alienam.

Prior verò particularis, nec vera nisi in paucis, ut ipse Augustinus agnoscit lib. 83. Qu. qu. 46. Locum integrum adscribam, quia multa inde erui possunt ad hanc disputationem illustrandam idonea.

“Sunt ideæ principales formæ quædam, vel *rationes* rerum stabiles „ atque incommutabiles, quæ ipsæ formatæ non sunt, ac per hoc æternæ „ ac semper eodem modo sese habentes *quæ in divinâ intelligentia continentur.* Et cùm ipsæ neque oriantur neque intereant, secundùm eas tamen formari dicitur omne quod oritur & interire potest, & omne „ quod oritur & interit. Anima verò negatur eas intueri posse, nisi rationalis ea sui parte quâ excellit, id est, ipsâ mente atque ratione „ quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intelligibili. Et ea quidem ipsa rationalis anima *non omnis & qualibet*, sed quæ *sancta & pura fuerit, hæc asseritur illi visioni esse idonea*; id est, quæ illum ipsum

VII. Cl. N. XIII. „ oculum, quo videntur ista, sanum, & sincerum, & serenum, & simi„ lem his rebus quas videre intendit, habuerit. *Quis autem religiosus, & „ verâ religione imbutus, quamvis nondùm possit hæc intueri*, negare „ tamen audeat, imo non etiam profiteatur, omnia quæ sunt, id est, „ quæcumque in suo genere propriâ quadam naturâ continentur, ut „ sint, Deo auctore esse procreata; eoque auctore omnia quæ vivunt „ vivere, atque universalem rerum incolumitatem ordinemque ipsum „ quo ea quæ mutantur suos temporales cursus certo moderamine cele„ brant, summi Dei legibus contineri, & gubernari? Quo constituto „ atque concesso, quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia con„ didisse? Quod si rectè dici vel credi non potest, restat ut omnia ra„ tione sint condita, nec eadem ratione homo quâ equus, hoc enim „ absurdum est existimare; singula igitur propriis sunt creata rationibus. „ Has autem *rationes* ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsâ mente Crea„ toris? Sed anima rationalis inter eas res quæ sunt à Deo conditæ, „ omnia superat, & Deo proxima est, quando *pura est*, eique in quan„ tum *caritate cohæserit*, in tantum ab eo lumine illo intelligibili per„ fusa, & illustrata cernit, non per corporeos oculos sed per ipsius sui „ principale quo excellit, id est per intelligentiam suam, istas ratio„ nes, quarum visione fit beatissima. Quas rationes, ut dictum est, sive „ ideas, sive formas, sive species, sive rationes licet vocare, & mul„ tis conceditur appellare quod libet; sed paucissimis videre quod ve„ rum est".

1. S. Thomas ex hoc loco colligit, *non credidisse S. Augustinum omnia cognosci in rationibus æternis, vel in incommutabili veritate, quasi ipsæ rationes æternæ videantur. Patet*, inquit, *per hoc quod ipse dicit in Lib. 83. qu. quòd rationalis anima non omnis, & quæcumque, sed quæ sancta & pura fuerit, asseritur illi visioni*, SCILICET *rationum æternarum, esse idonea. Sicut sunt*, infert S. Thomas, *animæ Beatorum.* Quod & confirmari poterat ex eo quod ait S. Augustinus, animas illas puras & sanctas, quibus illas rationes æternas intueri datum est, *illarum visioni fieri beatissimas.*

2. Ut ut sit, sive in hac vita, sive tantùm in alterâ, rationes æternas videri posse censuerit Augustinus, pro certo saltem habuit non ab omnibus passim hominibus, imò nec ab omnibus Christianis, & verâ religione imbutis illas videri; sed à paucis solùm animabus puris, & sanctis, in tantùm ab illo lumine intelligibili perfusis, & illustratis, in quantum ei caritate cohærent.

3. Unde sequitur (si de doctrina Augustini ex illo loco judicemus ubi

de ideis sive rationibus æternis ex professo disputat.) rationes illas ethnicis & infidelibus nulli usui esse potuisse; neque illas eis adjumento fuisse, cùm fecerunt multa opera bona secundùm officium, & eò tantùm mala quòd ad Deum non referrentur. VII. Cl. N. XIII.

4. Multùm etiam aberrare ab illa S. Augustini doctrinâ, qui sibi persuadent, non improbabile esse, ab homine impudico Deum diligi, castâ dilectione licèt imperfectâ, eò quòd multùm amet & sincerè filiam suam esse castam: quia scilicet castitatem in suâ filiâ non amaret, nisi amaret etiam æternam castitatis rationem quæ Deus est. Quasi verò animus impudicus, æternarum rationum visioni idoneus esse possit, quas non nisi à puris & sanctis animis videri posse disertè affirmat Augustinus.

5. Idem hic locus Augustini evincit etiam, nisi fallor, frustra laboraturum qui per considerationem illarum rationum demonstrare contendet, Deum esse. Rectè enim advertit sanctus Doctor, *supposito atque concesso*, omnia quæ sunt, Deo auctore esse procreata, negari non posse æternas omnium quæ facta sunt rationes in divina intelligentiâ contineri, quia rectè dici non potest, Deum irrationabiliter omnia condidisse. Si verò non supponas, sed probandum suscipias Deum existere, id est, causam intelligentem infinitam à qua omnia creata sunt, quomodo per æternas rationes illius existentiam demonstrabis, cùm evidens sit æternas illas rationes nusquam esse posse, nisi in æternâ intelligentia, ut observat Augustinus his verbis: *Has autem rationes ubi arbitrandum est esse nisi in mente Creatoris?* Quî ergo idoneum esse potest ad probandam existentiam Dei, quod ipsum esse nemo tibi concedet, nisi qui credet existentiam Dei?

Dices fortasse, etsi non supponatur Deum existere, posse extorqueri ab adversario qui postularet sibi demonstrari Deum esse, illas rationes circuli, trianguli, castitatis esse æternas. At nihil æternum præter Deum. Ergo, inquies, qui mihi concesserit rationes illas esse æternas, concedat necesse est Deum esse.

Sed jam ostendi in multis peccare hoc argumentum. 1. enim qui dubitat an Deus sit, dubitet necesse est an non materia sit æterna? Evidens enim est, vel Deum esse, vel materiam esse æternam.

2. Alia est æternitas rei subsistentis quæ revera soli Deo competit, sed quæ tamen per errorem ab iis qui Deum esse non credunt, materiæ tribuitur: Alia quam rationibus & essentiis rerum tribuunt Philosophi, quia cùm ab omni tempore abstrahant nunquam non esse intelliguntur. Hoc autem pacto æternæ dicuntur etiam illæ, quas Augustinus appellat, *rationes humanas quæ mox ut creduntur intelliguntur, sicut sunt omnes*, qu. 83. qu. 48.

REGLES

VII. CL. inquit, *rationes humanæ vel de numeris, vel de quibuslibet disciplinis.*
N. XIII. Etiamsi ergo tibi concessum fuerit rationes virtutum esse æternas, non inde conficies esse Deum, quia nihil sit æternum nisi Deus. Poterunt enim esse æternæ, non ut Deus, sed ut *rationes humanæ vel de numeris, vel de quibuslibet disciplinis.*



REGLES

VII. Cl. N. XIV.

REGLES DU BON SENS,

Pour bien juger des Ecrits polémiques dans des matieres de ſcience, appliquées à une diſpute entre deux Théologiens touchant cette queſtion métaphyſique: Si nous ne pouvons voir les vérités néceſſaires & immuables, que dans la vérité ſouveraine & increéée (*a*).

VOici, Monſieur, l'éclairciſſement des difficultés, que notre Ami vous a propoſées contre la Diſſertation que vous lui avez fait lire (*b*). Je l'ai miſe en la forme que vous voyez; parce que j'ai cru qu'on jugeroit mieux qui a tort & qui a raiſon dans cette diſpute, ſi on faiſoit attention à de certaines Regles du bon ſens, dont ceux qui s'en écartent, ſont ſujets à s'éblouir, juſqu'à prendre pour fort raiſonnable ce qui ne l'eſt point du tout, & pour évidemment vrai, ce qui eſt évidemment faux. C'eſt au moins ce qui me ſemble. Car, quelque juſtes que ces Regles me paroiſſent, je ne prétends point les avoir vues dans la vérité ſouveraine & increéée: je les trouve ſeulement dans mon eſprit; mais je me flatte que beaucoup de gens les trouveront auſſi dans le leur.

ARTICLE I.

Diverſes ſortes de diſputes.

PREMIERE REGLE.

PRendre bien garde de quelle nature eſt la queſtion dont on diſpute: ſi elle eſt philoſophique ou théologique? Car ſi elle eſt théologique, c'eſt principalement par l'autorité qu'on en doit décider; au lieu que ſi elle eſt philoſophique, ce doit être principalement par la raiſon.

Je dis, *principalement*, parce que rien n'empêche qu'on n'apporte auſſi quelques autorités dans les queſtions philoſophiques; mais c'eſt plutôt pour ſervir d'éclairciſſement que pour les décider: les plus grands

(*a*) [Imprimé pour la premiere fois, en 1715, dans le Tome II. du Recueil des Ecrits ſur la Grace générale, page 1 & ſuiv. Voyez la Préface hiſt. Art. IV.]
(*b*) C'eſt la Diſſertation latine, qui précede cet Ecrit.

VII. Cl. hommes ne devant être crus en Philosophie, qu'autant qu'il paroît de
N. XIV. solidité & de lumiere dans les preuves qu'ils apportent de leurs sentiments.

APPLICATION.

Si notre Ami avoit pris garde à cette Regle, il ne m'auroit pas fait tant de reproches de ce que j'abandonne S. Augustin pour suivre S. Thomas, préférant ainsi le sentiment du Disciple à celui du Maître. Car il n'est pas vrai que j'ai eu égard, ni à l'autorité de S. Augustin, ni à celle de S. Thomas. Supposant, ce qui ne peut être mis en doute, que nous ne trouvons rien sur cette matiere, ni révélé de Dieu dans les Ecritures, ni décidé par l'Eglise, j'ai cru devoir prendre le parti qui me paroîtroit mieux fondé dans la lumiere de la raison. Celui que j'ai pris m'a paru si clair, qu'il m'auroit été impossible de ne m'y pas rendre. Et loin que j'aie dû être retenu par la considération de quelques suites fâcheuses, qui auroient pu porter préjudice à la Religion, je n'y en ai point trouvé qui ne lui fussent avantageuses.

Je sais bien que notre Ami tient le même langage, & qu'il déplore mon aveuglement, autant que je pourrois déplorer le sien. Mais ce sera encore à la raison de décider qui en a plus de sujet. Cependant je puis ajouter quelques remarques sur ce qu'il dit de ces deux Saints.

1°. Qui voudroit s'arrêter à l'autorité (ce que je n'ai point prétendu faire) celle de S. Thomas ne seroit point si méprisable que notre Ami le voudroit faire croire. C'étoit un fort grand esprit, & qui avoit une estime & un respect tout particulier pour S. Augustin. La maniere même dont il a traité cette question en est une preuve, comme je l'ai remarqué dans la Dissertation. Il avoit fort étudié ce que ce Saint dit sur cette matiere, & il n'en dissimule point les principales raisons. Il ne témoigne pas même expressément être d'un autre sentiment que lui; mais il marque en quel sens ce que dit ce Saint, se pourroit entendre, & confirme ce sens par un passage de S. Augustin fort considérable.

2°. Il n'est pas vrai que S. Augustin ait été si attaché à ce sentiment, que le dit notre Ami. Il l'avoit pris de la Philosophie de Platon. Et comme il a d'abord quelque chose d'éblouissant, en ce qu'il semble nous élever beaucoup à Dieu, en nous le faisant considérer comme la lumiere de nos esprits, ce qui est très-vrai en un certain sens, ce Saint en a été frappé. Il en a beaucoup parlé dans ses premiers ouvrages & dans ses Sermons, pour donner à son peuple des idées spirituelles de Dieu; mais lorsqu'il l'a approfondi dans ses ouvrages dogmatiques, il l'a tellement limité, en restreignant l'usage de ces sentiments platoni-

ciens aux ames pieuses, qu'il en a renversé le fondement. On l'a montré à la fin de la Dissertation, par un très-beau passage des LXXXIII Questions, auquel notre Ami n'a point trouvé de réponse. VII. Cl. N. XIV.

3°. Mais, ce qui est bien considérable, est que ce S. Docteur n'a fait aucun usage de cette Philosophie platonicienne, dans tous ses Livres de la Grace, & lors même qu'il en avoit une fort grande occasion, comme dans la célebre dispute qu'il eut avec Julien, touchant les vraies & les fausses vertus. C'est encore ce qui a été remarqué dans la Dissertation, & à quoi notre Ami n'a point répondu.

4°. On a montré ailleurs, que, bien loin qu'il soit avantageux pour soutenir les points les plus importants de la doctrine de S. Augustin, de s'attacher à cette pensée philosophique de ses premiers livres, c'est au contraire ce qui ne peut que les affoiblir & les ébranler. Car c'est par-là qu'on prétend trouver la connoissance de Dieu dans ceux que S. Augustin aussi-bien que l'Ecriture, a reconnu en être destitués ; de bonnes œuvres avant la foi ; des graces surnaturelles données généralement à tous les hommes ; &c.

ARTICLE II.

Etat de la question.

SECONDE REGLE.

Considérer avec soin, si on a bien posé l'état de la question, & prendre garde, si on ne le change point dans la suite, en passant insensiblement du point dont il s'agit, à un autre point dont il ne s'agit pas.

APPLICATION.

Nous verrons dans la suite par beaucoup d'exemples, que c'est ce qui arrive souvent à notre Ami, de changer l'état de la question, & de passer du point dont il s'agit, à un autre dont il ne s'agit pas. Comme lorsqu'il m'impute de ne pas vouloir que l'on conçoive Dieu comme justice, au lieu que je soutiens seulement que la justice que je conçois, quand je loue un homme juste de ce qu'il est juste, n'est point la justice souveraine & infinie qui est en Dieu, & qui est Dieu même ; mais une qualité louable qui est en cet homme, que les Jurisconsultes ont définie : *Constans & perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi.*

VII. Cl. N. XIV. Mais cela ſe comprendra mieux quand nous aurons nous-même bien poſé l'état de la queſtion.

J'avoue que notre Ami l'exprime fort bien en ces termes : *Si c'eſt dans la vérité ſouveraine & increée, que nous voyons toutes les vérités néceſſaires & immuables.* Il ne reſte qu'à bien conſidérer cette propoſition, prendre garde à ce qu'elle enferme, & à ce qu'elle n'enferme pas, & à démêler l'équivoque qui pourroit être dans ces mots : *Voir les vérités immuables dans la vérité increée ;* en diſtinguant, comme a fait S. Thomas, le ſens propre dans lequel on les doit prendre, d'un autre moins propre qu'on leur pourroit donner. Il eſt ſi important de bien marquer tout cela pour empêcher qu'on ne ſe trompe par les fauſſes lueurs de quelques raiſons apparentes, qui ont quelque choſe d'éblouiſſant, que j'ai cru le devoir traiter en trois §. différents.

§. I.

Quelles choſes ſont compriſes dans cette queſtion : Si on voit de certaines vérités dans la vérité increée ?

Ceux qui tiennent l'affirmative, ſoutiennent qu'elle eſt générale à l'égard de toutes les vérités néceſſaires & immuables ; c'eſt ce que notre Ami reconnoît expreſſément, puiſqu'il exprime en ces termes le ſentiment de S. Auguſtin, qu'il trouve bien étrange que j'aie oſé abandonner : *Que c'eſt dans la vérité ſouveraine & increée, que nous voyons* TOUTES LES VÉRITÉS *néceſſaires & immuables.*

Les maximes de morale, qui reglent la conduite de notre vie, ne ſont donc pas les ſeules que nous devons voir dans la vérité increée (ce paradoxe ne laiſſeroit pas d'être faux quand on le reſtreindroit à cela ; mais il ſeroit bien plus aiſé de s'en laiſſer éblouir) Ce ſont toutes les vérités des ſciences les plus abſtraites ; l'Algebre, la Géometrie, l'Arithmétique. Tout ce que ces ſciences ont de vrai ſoit dans les principes, ſoit dans une infinité de propoſitions qui y ſont démontrées, ne peut être vu ſcientifiquement, ſi on en croit notre Ami, que dans la vérité ſouveraine & increée. Il trouve cela ſi certain & ſi digne de Dieu, qu'il fait de grandes lamentations de ce que j'ai été ſi aveugle que d'en douter, & que j'ai repréſenté comme peu croyable, qu'on ne puiſſe voir certainement & clairement que trois & quatre ſont ſept, & que le tout eſt plus grand que ſa partie, que lorſqu'on le voit en Dieu.

En effet, il faut néceſſairement que cette Philoſophie platonicienne ne ſoit qu'une illuſion, ou qu'elle s'étende généralement à toutes les vérités néceſſaires & immuables. Car toutes les preuves qu'on a tirées de

S. Augustin, pour y donner quelque couleur, ou le prouvent de toutes VII. CL.
sans exception, ou ne le prouvent d'aucune. On peut voir toutes ces N. XIV.
preuves dans la Dissertation. On n'a qu'à les parcourir pour être convaincu de ce que je dis.

§. II.

Vérités, ou choses auxquelles cette question ne s'étend pas.

Ceux qui sont un grand mystere de cette vue des choses ou des vérités en Dieu, ne l'étendent pas à toutes. Notre Ami en excepte toutes les vérités contingentes, quoiqu'il y en ait une infinité dont on n'est pas moins certain que des vérités de Mathématique. Telles sont une infinité de faits, dont on n'a qu'une foi humaine, mais appuyée sur des témoignages si infaillibles qu'on ne peut pas craindre de s'y tromper, quand on en a été une fois averti; comme est par exemple la révolution d'Angleterre, la levée du siege de Vienne en 1683, la prise de Bude en 1685, celle de Mons en 1691, & celle de Namur en 1692.

Il en excepte encore tous les ouvrages de Dieu; comme *le soleil*, *l'or & l'argent:* car il dit expressément qu'on ne les voit point dans les idées de Dieu, dont il donne pour raison ce qui ne le prouveroit point du tout, s'il étoit vrai que nous vissions les vérités de Mathématique dans la vérité increéée, comme nous le montrerons en son lieu.

Cependant comme on est fort sujet à se contredire, quand on s'est engagé à soutenir un sentiment dans une matiere dont on n'a que des idées confuses; notre Ami étend sa maxime dès le commencement de sa Réponse, à toutes sortes de vérités sans exception. Car il dit dès la quatrieme page, que le sentiment de S. Augustin, qu'il se plaint que j'ai abandonné, est, que ce Pere prétend, *qu'il n'y a qu'une vérité par la participation de laquelle* TOUT *ce qui est vrai, est vrai, & que consultent indifféremment en tout temps & en tous lieux* TOUS *ceux qui voient quelque vérité.* De qui que ce soit, ce sentiment peut-il être soutenable? Puisque selon notre Ami même, tous les hommes & en tous lieux, & en tous les temps, voient une infinité de vérités sans avoir eu besoin de consulter cette unique vérité.

Mais il y a ici une chose bien remarquable, c'est l'opposition qui se rencontre entre les deux Théologiens, qui ont témoigné plus de zele pour cette vue des choses ou des vérités en Dieu. Cette opposition est bien étrange, & bien capable de faire douter si cette Philosophie mystérieuse est autre chose qu'une chimere. Car l'un (c'est le P. Malebranche) ne veut pas que les vérités se voient en Dieu, parce que ce ne sont que

VII. Cl. N. XIV. des rapports, en quoi il a grande raiſon: mais il ſoutient que ce ſont les ouvrages de Dieu, & tous les corps qu'il a créés, qui n'étant pas intelligibles par eux-mêmes, ne peuvent être vus qu'en Dieu. Ce que nous avons fait voir ailleurs être un des plus inſoutenables paradoxes qui fut jamais. Et l'autre, qui eſt notre Ami, nie expreſſément que ces ouvrages de Dieu, le ſoleil, la terre, la lune, les étoiles, les plantes, les animaux, l'or, l'argent & autres ſemblables ſe voient en Dieu; c'eſt-à-dire, dans les idées ſur leſquelles ces corps ont été formés. C'eſt ce qu'il fait entendre dans la remarque vingt-deuxieme; & il n'y a, ſelon lui, que les vérités néceſſaires & immuables qui ſe voient en Dieu, c'eſt-à-dire, dans la vérité increée.

§. III.

Du ſens propre de ces mots: Voir une choſe dans une autre.

Quand on dit, ſur-tout à l'égard de la vue ſpirituelle, qu'on voit une choſe dans une autre, qu'on voit B dans A, le ſens propre & naturel de ces mots eſt, que la connoiſſance de l'une, nous donne la connoiſſance de l'autre; que c'eſt en connoiſſant B, que nous connoiſſons A.

C'eſt ce que l'on voit dans les ſciences démonſtratives. Elles ſont fondées ſur des vérités ſi ſimples, qu'il ne faut que les propoſer pour y faire conſentir; comme que le tout eſt plus grand que ſa partie, que quand deux choſes ſont égales à une troiſieme, elles ſont égales entr'elles. Il y en a d'autres moins claires, que la connoiſſance de ces premieres nous donne moyen de connoître; ce ſont celles qu'on dit être démontrées, & c'eſt de celles-là que l'on dit, qu'elles ſont connues dans leurs principes.

Suppoſant que la propoſition à démontrer ſoit B, & que le principe ſoit A, il s'enſuit qu'il faut qu'A ſoit connu, & plus connu que B, afin qu'à proprement parler nous puiſſions dire, que nous connoiſſons B dans A, *tamquam in objecto cognito*, comme dans un objet qui nous eſt connu. Car c'eſt ce qui doit être ſous-entendu, quand on prend ces mots dans leur ſignification propre & naturelle.

Ce ne pourroit donc être qu'une ſignification fort impropre, ſi on n'entendoit autre choſe par-là, ſinon que A contribue à la vue de B, non comme un objet connu, mais comme la cauſe efficiente de la connoiſſance de B, ou comme une condition *ſine quâ non;* cela ſe comprendra mieux par des exemples. Il y a une infinité de corpuſcules qu'on a découverts par les microſcopes, & qu'on ne peut voir ſans cela. On pourroit donc dire, qu'on les voit dans les microſcopes; mais ce ſeroit parler

fort improprement. Car c'est par ces microscopes qu'on les voit, & non dans ces microscopes, puisqu'il y a des microscopes qu'on a trouvés de nouveau, dont on ne voit pas l'occulaire, lorsqu'on voit par eux si distinctement les petites fibres, par exemple, dont est composé le bois. Le soleil nous fait voir tout ce que nous voyons durant le jour, lors même que les nuées nous le cachent. On ne peut donc dire, à proprement parler, que nous les voyons dans le soleil, mais seulement que nous les voyons par le soleil; que si on disoit qu'on les voit dans le soleil, on devroit sous-entendre, *causaliter, non verò objectivè, seu tamquam in objecto viso.* VII. Cl. N. XIV.

Ceux donc qui soutiennent que nous voyons en Dieu de certaines choses, comme le P. Malebranche, ou de certaines vérités, comme Jansénius & notre Ami, n'ont qu'à s'expliquer, afin que l'on sache de quoi il s'agit. Entendent-ils par-là, que nous les voyons en Dieu, *tamquam in objecto cognito*, ou seulement *causaliter*, & parce que Dieu est cause que nous les voyons? S'ils n'entendoient que ce dernier, ils auroient grand tort de s'étonner, que nous ne soyons pas de leur avis, & que nous ayions abandonné S. Augustin pour suivre S. Thomas. Car S. Thomas a expressément déclaré qu'il demeure d'accord de ce qu'a dit S. Augustin de la vue de certaines vérités en Dieu, pourvu qu'on ne prétende pas qu'on les voie en Dieu, *tamquam in objecto cognito;* mais seulement *causaliter*, parce que Dieu est la cause efficiente de la connoissance que nous avons de ces vérités; la lumiere naturelle de notre esprit, par laquelle nous les connoissons, étant une participation de la lumiere incréée. Notre Ami & le P. Malebranche seroient donc du sentiment de S. Thomas, aussi-bien que moi, qui ai rapporté cet endroit de l'Ange de l'Ecole dans la *Dissertation*, s'ils ne prétendoient attribuer à Dieu que comme à une cause efficiente, & non comme à un objet connu, de ce que nous voyons en lui, à ce qu'ils disent, de certaines choses, ou de certaines vérités.

Mais il est bien certain, que ce n'est pas là leur pensée. Le P. Malebranche le fait bien entendre dans sa Réponse au livre des Vraies & des fausses Idées, quoiqu'il s'explique à son ordinaire en des termes mystérieux. Car sur ce que M. Arnauld avoit déclaré, qu'il ne nioit pas que Dieu ne fût la cause de notre lumiere, mais que cela ne faisoit pas que les perceptions que nous avons des objets, n'en soient essentiellement représentatives, voici ce qu'il lui replique: *Vous rendez à la* PUISSANCE *de Dieu l'honneur qui lui est dû, si vous reconnoissez que vous n'étes pas la* CAUSE *de votre lumiere; mais vous ne rendez pas l'honneur qui est dû à sa sagesse, en soutenant que vos modalités sont essentiellement représentati-*

VII. Cl *ves de la vérité, en soutenant qu'elles sont* RÉELLEMENT & FORMELLEMENT *votre lumiere.* On peut voir sur cela la Défense de M. Arnauld, page 396. Je ne le rapporte ici que pour faire voir qu'il ne lui suffit pas que Dieu soit la cause de notre lumiere, mais qu'il doit être, selon lui, formellement notre lumiere ; ce qui est inintelligible.

N. XIV.

Notre Ami s'explique plus clairement ; car il ne fait point de difficulté de soutenir, que de ce que nous ne voyons point en Dieu les vérités contingentes, mais seulement les vérités nécessaires & immuables, c'est que nous voyons son essence, & que nous ne voyons pas ses décrets, d'où dépendent les vérités contingentes. C'est ce qui sera examiné en son lieu. Je n'en parle ici que pour montrer, que ce seroit changer l'état de la question (ce qui est une suite, ou une méprise qui ne se doit point souffrir dans une dispute) si se voyant pressé par des preuves, qui feroient voir que son paradoxe est insoutenable, il s'avisoit de dire, qu'il n'a pas prétendu que l'on vît les vérités nécessaires & immuables dans la vérité souveraine & increéée, comme dans un objet connu. Car puisque c'est uniquement ce que j'ai combattu dans ma *Dissertation*, sa réponse n'auroit été qu'un égarement continuel, si ce n'étoit pas cela qu'il y a soutenu.

ARTICLE III.

Définitions de S. Thomas.

TROISIEME REGLE.

Comme les définitions servent de principes aux sciences démonstratives, & que c'est ce qui y donne le plus de jour, c'est vouloir tout brouiller que de les rejetter sans raison, en les faisant passer pour des notions forgées à plaisir, sur lesquelles on ne peut rien bâtir de solide. C'est par-là que les Pyrrhoniens ont prétendu pouvoir ôter la certitude à la Géométrie, parce, disent-ils, qu'elles sont toutes fondées sur les définitions du point, de la ligne & de la surface, qui ne sont que des inventions de l'esprit humain, & ne se trouvent point dans la nature : mais il seroit aisé de faire voir que rien n'est plus foible que cette prétendue preuve de l'incertitude de la Géométrie.

APPLICATION.

APPLICATION. VII. Cl. N. XIV.

Notre Ami fait la même chose, en parlant avec le dernier mépris des définitions de la vérité, que j'avois prises de S. Thomas, non pour obliger personne à se rendre à son autorité, mais parce que je les avois trouvées, & que je les trouve encore très-raisonnables.

Quelles sont donc, dit-il, *ces belles preuves qu'on oppose à S. Augustin? Elles sont toutes fondées sur des définitions purement arbitraires, & des notions forgées à plaisir, qui ne présentent à l'esprit qu'un pur jargon scholastique qui n'a rien de solide.* Cela est un peu fort; mais voyons si ce que j'ai rapporté de S. Thomas mérite une si rude censure.

Je ne m'arrêterai qu'à ce qu'il en rapporte lui-même. On peut voir le reste dans ma Dissertation, que je suis assuré que bien des gens trouveront fort raisonnable. Il avoit à montrer, que ma preuve ne paroît bonne, que parce que j'ai raisonné sur un principe de S. Thomas, qui est une notion forgée à plaisir; savoir, *que la vérité proprement dite ne se trouve que dans l'entendement*, & voici comme il s'y prend. *Il est vrai*, dit-il, *qu'il s'ensuit de-là, qu'il y autant de vérités proprement dites, qu'il se fait de jugements conformes aux choses dont on juge. Cependant il est certain qu'il n'y eut jamais de supposition plus arbitraire, pour ne pas dire plus fausse. Encore s'il avoit dit que la vérité proprement dite ne se trouve que dans l'entendement divin; mais il paroît qu'il l'entend de tout entendement créé.*

Il paroît par-là, que ce qui lui fait prendre ce que j'ai dit après S. Thomas, *que la vérité proprement dite est dans l'entendement*, & le reste, pour une supposition forgée à plaisir, est que je ne mets pas la vérité proprement dite dans le seul entendement divin; mais que je l'ai mise aussi dans l'entendement créé (Il n'a pu croire que je ne la mets pas aussi dans l'entendement divin, puisqu'il a vu le contraire dans la Dissertation.)

Or comment a-t-il pu penser que ce soit une supposition forgée à plaisir de reçonnoître la vérité proprement dite dans l'entendement créé?

Est-ce qu'il n'y a point de vérités proprement dites dans les jugements que nous faisons, d'une infinité de faits qui sont incontestablement tels que nous les jugeons? Et cependant il a avoué que ces vérités, qu'on appelle contingentes, ne se voient point dans la vérité increéee.

Est-ce qu'il n'y a point de vérités proprement dites dans les jugements que nous faisons des ouvrages de Dieu? N'y a-t-il point de vérité proprement dite, dans le jugement que fait un Astronome, quand il assure que le soleil est plus grand que la terre, & la terre plus grande que la lune? N'y a-t-il point de vérité proprement dite, dans ce qu'a écrit M. Descartes du flux & du reflux de la mer? Notre Ami reconnoît

VII. Cl. N. XIV. encore, que ces ouvrages de Dieu ne se voient point dans les idées de Dieu, par les hommes qui sont sur la terre.

Mais la définition que donne S. Thomas de la vérité proprement dite, ne conviendroit pas moins au jugement que nous faisons des vérités nécessaires & immuables, quand nous ne les pourrions voir qu'en Dieu. Car il n'en seroit pas moins constant, que ces jugements ne seroient vrais, que parce qu'ils seroient conformes à ce que nous aurions vu dans la vérité increéée. La vérité de ces jugements, aussi-bien que de tous les autres, consisteroit donc en ce qu'ils seroient conformes à leur objet. Ce ne seroit que l'objet qui changeroit dans cette hypothese mystérieuse. Mais ce seroit toujours la conformité à ce prétendu objet increé, qui seroit la vérité proprement dite de nos jugements.

Il n'y a dont rien de plus solide & de plus conforme à la pensée & au langage de tous les hommes, que la définition que S. Thomas a donnée de la vérité proprement dite; loin qu'on la puisse appeller une notion forgée à plaisir. C'est ce qui paroîtra encore mieux en considérant ce que notre Ami y oppose.

Paroles de la Réponse.

« Pourquoi ne pourroit-on pas dire, avec autant & plus de raison, » que la vérité proprement dite, ne se trouve proprement & principa» lement que dans les choses; qu'elle consiste dans le rapport qu'elles » ont avec les originaux, leurs idées éternelles, & que dans tout le reste, » elle ne se trouve qu'improprement; & qu'ainsi nos jugements ne sont » vrais qu'en ce qu'ils expriment les rapports des choses avec leurs idées » & leurs originaux »?

Replique.

Il ne suffit pas de pouvoir dire le contraire de ce qu'a dit S. Thomas pour s'imaginer qu'on l'a bien réfuté; il faut avoir eu raison de le dire: & c'est assurément ce que n'a pas eu notre Ami.

C'est avec beaucoup de lumiere que ce Saint a distingué la vérité, qui se trouve *primariò* dans nos jugements, & *secundariò* dans les signes qui réveillent en nous ces jugements; tels que sont la parole & l'écriture, d'avec la vérité qui est dans les choses, que les Philosophes appellent *transcendentale*; comme quand on dit d'une certaine chose, que c'est du vrai or, ou une vraie perle, ou un vrai diamant, ou le vrai portrait d'un tel homme. Et c'est encore avec beaucoup de raison qu'il fait consister

cette derniere ſorte de vérité, à l'égard des choſes naturelles, dans la conformité qu'elles ont avec leurs originaux, qui ſont les idées de Dieu; & à l'égard des artificielles dans la conformité avec les idées de l'artiſan. VII. Cl. N. XIV.

On voit par-là que notre Ami n'a rien dit touchant la vérité qui eſt dans les choſes, que S. Thomas n'ait mieux expliqué que lui, comme il l'a pu voir dans la Diſſertation. Il n'y a pas auſſi d'apparence qu'il oſe nier que le mot de *vérité* ne convienne à la conformité de nos jugements avec leurs objets.

En quoi donc pourrois-je avoir donné ſujet à notre Ami de trouver ſi mauvais, que j'aie approuvé ce que dit S. Thomas de la vérité? Ce ne peut être qu'en ce que ce Saint veut, que la notion de la vérité convienne plus proprement à la vérité qui eſt dans l'entendement, qu'à la vérité qui eſt dans les choſes.

Mais je ne vois pas ſur quoi il peut appuyer ce qu'il dit en cela de contraire à ce que dit S. Thomas, ſi ce n'eſt qu'il raiſonnât en cette maniere. La vérité qui eſt dans les choſes, eſt la conformité qu'elles ont avec leurs originaux, qui ſont les idées éternelles de Dieu. C'eſt ainſi qu'il la définit. Or cette conformité eſt bien plus noble que la conformité de nos jugements avec leurs objets. On a donc plus de ſujet de dire, que la vérité proprement dite, eſt celle qui eſt dans les choſes.

Il peut s'être ébloui par cette conſidération. Mais c'eſt une très-fauſſe regle pour juger de ce qui eſt dit plus proprement ou moins proprement. Cela ne dépend nullement des ſujets plus dignes ou moins dignes, auxquels on applique les mêmes mots. L'Ecriture parle ſouvent de la colere de Dieu, de la jalouſie de Dieu, de la main de Dieu, du bras de Dieu: s'enſuit-il de-là, que ces termes de colere, de jalouſie, &c. conviennent plus proprement à Dieu qu'aux hommes? Les mots ſignifient plus proprement ce qu'on peut juger que les hommes ont voulu d'abord qu'ils ſignifiaſſent, & ce qu'ils ont ſignifié enſuite le plus ordinairement. Or une des premieres choſes, que les hommes ont eu beſoin de faire entendre, eſt ſi eux ou les autres ſe trompoient, ou s'ils ne ſe trompoient pas dans les jugements qu'ils portoient des choſes dont ils parloient. C'eſt donc ce qu'on doit penſer qu'ont ſignifié d'abord, dans toutes les langues, les mots de *vrai* & de *faux*; de *vrai*, pour ſignifier qu'on ne ſe trompoit pas; de *faux*, pour ſignifier qu'on ſe trompoit. Et l'on ne peut douter auſſi qu'on n'ait continué depuis de les prendre ordinairement dans cette ſignification. Et par conſéquent, rien n'eſt mieux fondé dans le bon ſens, que ce que j'ai dit après S. Thomas, que la plus propre ſignification du mot de vérité étoit de ſignifier la conformité de nos jugements avec leurs objets: bien loin qu'on ait raiſon de dire, comme a

VII. Cl. N. XIV. fait notre Ami : *Que c'est une définition arbitraire, une notion forgée à plaisir, qui ne présente à l'esprit qu'un jargon scholastique qui n'a rien de solide.*

Cependant, Monsieur, je vous supplie de prendre garde à ce que je m'en vais vous dire. C'est qu'on peut lui laisser passer ce qu'il assure sans raison, que la vérité qui est dans les choses, est la seule vérité proprement dite, sans qu'il en pût tirer aucun avantage pour l'établissement de son paradoxe, que nous ne pouvons voir qu'en Dieu les vérités nécessaires & immuables. Car voici à quoi il réduit ce qu'il oppose à S. Thomas.

Il n'y a de vérité proprement dite, que la vérité qui est dans les choses. Elle consiste dans le rapport qu'elles ont avec leurs originaux, qui sont les idées éternelles de Dieu. Dans tout le reste, elle ne se trouve qu'improprement. Et ainsi (c'est la conclusion) nos jugements ne sont vrais qu'en ce qu'ils expriment les rapports *des choses avec leurs idées & leurs originaux;* par où il entend les idées de Dieu.

Il faudroit donc qu'il n'y eût point de vérité proprement dite, dans aucun des jugements que nous faisons d'une infinité de faits incontestables, tels que sont tous ceux que nous croyons de foi divine, & un grand nombre de ceux que nous croyons de foi humaine. Car la vérité de ces jugements consiste dans la conformité avec les événements passés ou présents, qui nous ont été attestés d'une maniere qui n'a pu nous tromper. C'est ce que notre Ami semble assez reconnoître, quand il dit, que ce sont des vérités contingentes que nous ne voyons point en Dieu.

On pourroit plutôt dire, que les jugements que nous faisons des ouvrages de Dieu, comme du soleil, de l'or, de l'argent, ne sont vrais qu'en ce qu'ils expriment les rapports des choses avec leurs originaux & leurs idées. Mais cela n'est vrai qu'en une maniere qui ne lui peut servir de rien, & est faux, selon lui-même, en la maniere qui seule lui pourroit servir. C'est ce qu'il faut expliquer : car cela peut être d'un grand usage pour le dénouement de cette matiere sujette à beaucoup d'équivoques.

Il est certain que nos jugements touchant la nature du soleil, de l'or, de l'argent, ne peuvent être vrais, s'ils ne sont conformes aux idées de Dieu qui les a faits ce qu'ils sont. Mais ils y peuvent être conformes, ou parce que nous aurions eu connoissance de ces idées que Dieu nous auroit fait voir, ou sans que nous eussions vu ces idées, n'ayant jugé que ces ouvrages de Dieu étoient de telle & telle sorte que par des expériences & des conjectures. C'est ce que l'on comprendra mieux par l'exemple de l'explication d'une Lettre en chiffre. Il est indubitable qu'elle

ne peut être vraie, si elle n'exprime le sens que celui qui l'a chiffrée a VII. Cl.
voulu y donner. Mais on y auroit pu donner ce sens ; ou parce qu'on N. XIV.
auroit eu communication du chiffre, & c'est comme l'expliquent ceux à qui la Lettre est adressée, ou sans en avoir eu aucune communication ; par de certaines regles, qu'ont trouvé ceux qui font profession de déchiffrer ces sortes de Lettres. M. Descartes a comparé le monde que Dieu a créé à une Lettre écrite en chiffre. Ce seroit en connoître les divers ouvrages par la communication du chiffre, que de les voir dans leurs idées éternelles. Mais c'est ce qu'il n'a eu garde de s'attribuer. Il fait seulement entendre, que ce qui lui a donné quelque confiance, que ce qu'il en dit est conforme à ces idées, est, que n'ayant posé que des principes fort simples & fort évidents, il en avoit déduit fort clairement un grand nombre des plus beaux phénomenes de la nature.

C'est en cette maniere qu'on a fait en ce temps-ci tant de nouvelles découvertes. Nul de ceux qui les ont faites, ne s'est avisé de dire, qu'il avoit vu, dans les idées éternelles ce que d'autres n'y avoient pas vu. Aussi faut-il rendre justice à notre ami, il ne le dit pas lui-même. Il ne pousse pas jusques-là son paradoxe. Il tient si certain que nous ne voyons point en Dieu les raisons éternelles des créatures, comme est *le soleil, l'or & l'argent*, qu'il dit qu'on ne peut supposer qu'on les y voie sans extravaguer, au lieu de raisonner. Cet endroit est important. C'est dans la Remarque vingt-deuxieme.

Lorsqu'on dit que nous voyons en Dieu les vérités nécessaires, les loix immuables & les raisons éternelles des vérités, on ne prétend pas que nous y voyions de même les raisons de chaque créature en particulier. Les premieres nous sont nécessaires pour notre conduite & le réglement de nos mœurs, au lieu que les autres ne le sont pas (méchante raison, mais je ne m'arrête pas à la réfuter) *Et ainsi, qui raisonneroit en cette sorte : J'aime le soleil, la lumiere, l'or & l'argent : donc j'aime les raisons de ces créatures qui sont en Dieu, extravagueroit, au lieu de raisonner,* ÉTANT BIEN CERTAIN QU'IL N'A NULLE CONNOISSANCE DES RAISONS ÉTERNELLES QUI RÉPONDENT EN DIEU A CES CRÉATURES.

Remarquez, s'il vous plaît, cette suite. Il dit d'abord : Que, quoique nous voyions en Dieu les vérités nécessaires, nous n'y voyons pas de même les raisons de chaque créature, en particulier du soleil, de l'or, de l'argent. Et c'est ce qu'il exprime à la fin en ces termes : *Il est certain que nous n'avons nulle connoissance des raisons éternelles qui répondent en Dieu à ces créatures.*

Afin donc que nous les puissions voir en Dieu, il faudroit que nous eussions connoissance des raisons éternelles qui répondent en Dieu à ces créatures.

VII. Cl. N. XIV. Afin donc aussi que tous les Mathématiciens aient pu voir en Dieu la vérité d'une infinité de propositions d'Algebre, d'Arithmétique, de Géométrie, il faudroit qu'ils eussent eu connoissance de ce qui est en Dieu, qui répond à ces propositions.

Or peut-il supposer cela sans une absurdité manifeste, en même temps qu'il avoue, que nous n'avons aucune connoissance de ce qui répond en Dieu aux créatures que nous connoissons le mieux?

Peut-être que notre ami est persuadé que M. Descartes a bien connu la nature du soleil, de l'eau, du feu. Cependant il faut qu'il soit assuré qu'il n'a eu aucune connoissance de ce qui répond en Dieu à ces créatures. Mais il ne juge pas de même des Géometres. Il croit, au contraire, qu'ils n'ont pu savoir que le tout est plus grand que sa partie; que tous les triangles qui ont même base & même hauteur sont égaux; que la diagonale d'un quarré est incommensurable à son côté; que le quarré du plus grand des trois côtés d'un triangle rectangle est égal aux deux quarrés des deux autres côtés; que toute pyramide est le tiers d'un parallélipipede de même base & de même hauteur; que la surface d'un globe est le quadruple de la surface d'un de ces grands cercles; qu'ils n'ont pu, dis-je, savoir ces choses, & mille autres semblables, s'ils n'ont eu connoissance de ce qui est en Dieu qui répond à ces propositions. C'est, je vous avoue, ce qui me paroît incroyable. Mais puisque notre Ami ne doute point que cela ne soit ainsi, je le supplie de nous dire, s'il a lui-même cette connoissance de ce qui répond en Dieu à ces vérités abstraites, & s'il l'a, de nous apprendre ce que nous devons faire pour l'avoir aussi.

Mais continuons de considérer la suite de la Réponse: on y trouvera bien plus de brouillerie.

Suite de la Réponse.

Mais ce qui est plus certain & plus juste, c'est que la vérité proprement dite, c'est-à-dire, cette vérité qui est nécessaire, éternelle & immuable, ne se trouve qu'en Dieu.

Replique.

Ce, *c'est-à-dire*, est merveilleux. Il n'y a que Dieu qui soit nécessaire, éternel & immuable. Il n'y a donc point de perfection dont je ne puisse dire qu'elle ne se trouve proprement qu'en Dieu, avec un semblable *c'est-à-dire*. L'intelligence proprement dite, c'est-à-dire, nécessaire, éter-

nelle & immuable, ne ſe trouve qu'en Dieu. La volonté proprement dite, c'eſt-à-dire, néceſſaire, éternelle & immuable, ne ſe trouve qu'en Dieu. L'exiſtence proprement dite, c'eſt-à-dire, néceſſaire, éternelle & immuable, ne ſe trouve qu'en Dieu. Cela eſt vrai au même ſens qu'on le dit de la vérité. Mais ſi on en infere : Donc la vérité proprement dite, ſans y ajouter ces autres termes, néceſſaire, éternelle & immuable, ne ſe trouve qu'en Dieu, c'eſt le ſophiſme *à dicto ſecundùm quid ad dictum ſimpliciter*. A quoi on peut ajouter que notre Ami ne peut rien conclure de-là, comme il paroîtra par la ſuite.

PAROLES DE LA RÉPONSE.

Cette vérité proprement dite, néceſſaire, éternelle & immuable, ne conſiſte que dans les rapports, ou de grandeur, ou de perfection qui ſe trouvent entre les idées éternelles que Dieu a des choſes.

REPLIQUE.

Tout rapport ſuppoſe deux termes, & un rapport n'eſt point quand un des termes n'eſt pas. Un homme n'eſt point pere avant que d'avoir un enfant. Et Dieu n'a point été Créateur, à proprement parler, avant que d'avoir créé le monde. Si donc la vérité proprement dite n'eſt qu'un rapport de perfection, qui ſe trouve en Dieu entre ſes idées éternelles & les choſes qu'il a créées ſelon ces idées; quoique ces idées ſoient éternelles, le rapport de ces idées éternelles avec les choſes que Dieu a créées, en quoi on fait conſiſter la vérité proprement dite, n'a point été avant que ces choſes fuſſent créées: & par conſéquent, ſi la vérité proprement dite n'eſt que ce rapport, elle n'eſt plus éternelle.

De plus: les choſes proprement dites ſont les ſubſtances que Dieu a créées; au lieu que les vérités, & les propoſitions qui ſe démontrent dans les ſciences, ne ſont point des choſes que Dieu ait créées. La vérité proprement dite devroit donc être le rapport entre les idées éternelles & ces ſubſtances. Or nous venons de rapporter un paſſage de notre Ami, où il ſoutient, qu'il eſt certain que nous ne voyons point le rapport de ces idées éternelles de Dieu avec ces ſubſtances, telles que ſont le ſoleil, l'or & l'argent. Car c'eſt ce qu'il veut dire quand il aſſure, *que nous n'avons aucune connoiſſance des raiſons éternelles qui répondent en Dieu à ces créatures.* Tout ce qu'il gagne donc par ſa nouvelle définition, c'eſt, de nous faire entendre que nous ſommes incapables de voir ce qu'il appelle la vérité proprement dite.

VII. CL. N. XIV.

SUITE DE LA RÉPONSE.

Qui voit ces rapports, voit des vérités nécessaires & immuables, & nos jugements ne sont nécessairement vrais qu'en tant que nos esprits ont part à cette vue, & que nos jugements expriment ces rapports.

REPLIQUE.

Ce n'est pas prouver, mais supposer ce qui est manifestement faux, selon lui-même. Car notre esprit ne sauroit avoir part à cette vue des rapports qui sont en Dieu, & nos jugements ne pourroient exprimer ces rapports, qu'en voyant les choses en Dieu. Or il reconnoît que nous ne voyons point en Dieu les vérités contingentes, telles que sont tous les faits révélés & non révélés, mais appuyés sur des témoignages qui ne nous peuvent tromper. Il faudroit donc, selon lui, que les jugements que nous faisons de ces faits mêmes révélés, ne fussent pas nécessairement vrais, parce que notre esprit n'a pas eu besoin, pour les faire, d'avoir part à cette vue des rapports de grandeur & de perfection entre les idées éternelles de Dieu & les choses qu'il a créées. C'est ce qu'il ne pourroit dire sans ruiner la foi, dont plusieurs de ces faits révélés font partie, comme il y en a d'autres non révélés qu'on ne pourroit croire n'être pas nécessairement vrais, sans ébranler la certitude de la même foi.

Il faudroit aussi qu'il prétendît, qu'il n'y a rien de nécessairement vrai de tout ce que disent les Astronomes du soleil, & des autres astres, puisqu'il assure qu'il est certain que ni eux, ni aucun des autres hommes, n'ont aucune connoissance du rapport qui est entre les idées éternelles de Dieu, & chacun de ses ouvrages particuliers.

ARTICLE IV.

Principes & conséquences.

QUATRIEME REGLE.

Ce que l'on doit principalement considérer dans une dispute de science, est, si les principes que pose chacun des disputants, peuvent être raisonnablement contestés, & si les conséquences qu'il en tire, & qui doivent conclure ce qui est à prouver, en sont bien tirées. D'où il s'ensuit

s'ensuit qu'on doit prononcer contre celui des disputants, qui avoue, d'une part, que les conséquences que son adversaire a tirées d'un certain principe, en concluant ce qu'il doit prouver, en sont bien tirées ; & qui, de l'autre, est réduit à contester ce principe, lorsqu'il est manifeste que c'est sans raison qu'il le conteste. VII. Cl. N. XIV.

APPLICATION.

C'est ce qu'on vient de faire voir dans l'article précédent être arrivé à notre Ami.

Il se plaint, dans sa seconde Remarque, que j'ai abandonné ce sentiment qu'il attribue à S. Augustin, qu'il n'y a qu'une vérité proprement dite, par la participation de laquelle tout ce qui est vrai est vrai, & que consultent indifféremment, en tout temps & en tous lieux, tous ceux qui voient quelque vérité. Mais il prétend qu'il ne m'a pas été difficile de faire croire que ce sentiment est faux, parce que ç'a été en métamorphosant en des principes clairs & certains ce que dit S. Thomas de la vérité, d'où j'ai tiré une multitude de propositions que j'appelle des corollaires, qui renversent ce sentiment. *Car, en supposant*, dit-il, *ce qu'enseigne S. Thomas, que la vérité proprement dite n'est que dans l'entendement, & qu'elle consiste dans la conformité du jugement avec les choses dont on juge, il est clair qu'il s'ensuit que la vérité proprement dite, n'est pas unique, mais qu'il y en a autant qu'il se forme de jugements conformes aux choses.*

Peut-on avouer plus expressément que les propositions que j'ai tirées du principe de S. Thomas, & que j'ai appellées corollaires, en sont bien tirées ? Il a donc été réduit à prétendre, que ce principe de S. Thomas est un principe forgé à plaisir. Mais comme on a tout lieu de croire qu'on sera persuadé, après avoir lu l'article précédent, que S. Thomas n'a rien dit sur ce sujet que de très-raisonnable & très-bien fondé, je ne doute point qu'on ne soit surpris de la confiance que témoigne notre Ami, en concluant par ces paroles ce premier point de sa Réponse : *On voit donc bien par-là le peu de solidité du principe, que l'Auteur de la Dissertation adopte ; & comme ce n'est que sur ce principe qu'il fait rouler tous ses Corollaires, & toutes ses amples citations de S. Thomas, on peut juger de la solidité & de la force de cette grande machine, qu'on éleve sur de tels fondements.*

C'est sans doute par-là qu'on en peut juger. Mais on a lieu de croire que ce ne sera pas à son avantage.

VII. Cl.
N. XIV.

ARTICLE V.

Pensées imperceptibles.

Cinquieme Regle.

Comme il n'y a rien dont notre ame soit plus assurée, ni qu'elle connoisse mieux que ses propres pensées, & que c'est par cette connoissance qu'elle se convainc elle-même qu'elle ne peut douter de tout, une grande marque qu'un sentiment est insoutenable, est, quand on ne le sauroit soutenir, qu'en supposant que tous les hommes ont une infinité de pensées dont ils ne s'appperçoivent point, & qu'ils ne savent point qu'ils aient eues.

Application.

Si notre Ami n'a pas fait grand cas des conséquences que j'ai tirées des définitions de la vérité, qui détruisent l'opinion qu'il a entrepris de soutenir, il n'en fait pas davantage des deux raisons qui m'ont fait croire qu'elle n'étoit pas soutenable.

Je viens de relire la premiere dans la Dissertation. Elle m'a paru de nouveau si convaincante, que j'ai de la peine à comprendre comment un homme, qui a autant d'esprit que notre Ami, a pu n'en être pas persuadé. Je voudrois qu'on la pût lire toute entiere en latin; mais je me contenterai d'en rapporter la substance en françois.

Je suis certain, par le témoignage de ma conscience, que j'ai vu clairement, des yeux de mon esprit, beaucoup de vérités de Géométrie & d'Arithmétique, nécessaires & immuables, sans qu'en m'y appliquant, j'aie eu la moindre pensée de la vérité souveraine & increéée.

Or dire que je pense à une chose, & que cette chose est présente à mon esprit, ce sont des termes entiérement synonimes.

Je ne puis donc me persuader que la vérité increéée se soit rendue présente à mon esprit, toutes les fois que je me suis appliqué à connoître ces vérités géométriques, puisque je n'ai eu alors aucune pensée de la vérité increéée, dans laquelle on voudroit que j'eusse vu ces vérités particulieres, comme dans un objet connu. Car c'est de quoi il s'agit, comme je l'ai fait remarquer dans l'Article II.

J'ai bien prévu que tout ce qu'on pourroit faire, pour n'être pas acca-

blé par cet argument, feroit de me dire : Vous n'êtes pas certain, que lorfque vous avez été perfuadé de l'évidence de ces vérités géométriques, vous n'ayiez point penfé à la vérité increéée. Vous y avez penfé ; mais vous ne vous êtes pas apperçu que vous y penfiez. Je me fuis fait à moi-même cette réponfe : *Vides, inquiunt, quod te videre non advertis.* Mais je me fuis fait auffi à moi-même cette replique : *Hoc eft recurrere ad cogitationum, de quibus non cogitatur, inane commentum.* C'eft en effet à quoi notre Ami a eu recours ; mais avant que de le rejoindre, voyons ce qu'on en a dit dans la Differtation. VII. Cl. N. XIV.

Ces penfées auxquelles on ne penfe point, font d'autant moins recevables en cette rencontre, que cette vérité increéée, qui eft Dieu, auroit dû être préfente à mon efprit toutes les fois que j'ai vu que deux & trois font cinq, & autres chofes femblables ; car, comme le fuppofent ceux que je combats, je n'ai pu voir que cela fût vrai que dans cette premiere vérité, qui eft Dieu même. Or qu'y a-t-il de plus incroyable, que de prétendre que cette vérité ait été mille & mille fois préfente aux yeux de mon efprit, ce qui eft la même chofe que d'avoir mille & mille fois penfé à cette vérité, fans que je me fois jamais apperçu que j'y penfois, lors même qu'ils veulent que ce foit dans elle, comme dans un objet connu, que j'aie vu tant & tant de vérités particulieres.

Je ne fuis pas fi dégoûté que notre Ami. Je trouve bien du bon fens dans ces paroles de S. Thomas, qu'il appellera peut-être un jargon fcholaftique : *Si accipiamus duo, quorum utrumque fit in ordine objectorum cognitionis, tunc locus erit huic axiomati. Propter quod unumquodque eft tale, & illud magis ; ac proinde, fi alterum ex his duobus propter alterum cognofcitur, illud, propter quod aliud cognofcitur, erit magis notum, ut principia conclufionibus.* Que s'il étoit certain que je n'euffe pu voir la vérité de cette propofition, deux & trois font cinq, que dans la premiere vérité, comme dans un objet connu, cette propofition, & cette premiere vérité qui eft Dieu, auroient été toutes deux dans l'ordre des objets de ma connoiffance. Et par conféquent, fi je n'avois connu que cette propofition eft vraie, qu'à caufe que j'aurois connu cette premiere vérité, dans laquelle on doit voir tout ce qui eft néceffairement & immuablement vrai, cette premiere vérité m'auroit dû être plus connue que cette propofition. Comme fi je ne connoiffois la vérité de ce théoreme : La diagonale d'un quarré eft incommenfurable à fon côté, qu'à caufe que je connois de certains principes qui m'auroient convaincu qu'il ne fauroit être faux, il eft fans doute que ces principes me devroient être plus connus que ce théorême. Or il y a une infinité de perfonnes, qui favent très-certainement que deux & trois font cinq, fans

VII. CL. N. XIV. qu'ils sachent quoi que ce soit de cette premiere vérité dans laquelle ils l'auroient dû voir. C'est donc une imagination sans fondement, qu'on ne puisse rien voir de ce qui est nécessairement vrai que dans cette premiere vérité, comme dans un objet connu. Car c'est ce qu'il faut toujours ajouter ou sous-entendre, pour ne pas changer l'état de la question, comme nous l'avons remarqué dans le second Article.

Cela est si clair qu'il sembleroit inutile de rien dire davantage. Mais frappé de l'abus que font des gens de mérite de ces prétendues pensées imperceptibles, j'ai cru qu'il ne seroit pas inutile de traiter à fond cette matiere, & pour y donner plus de jour je la diviserai en divers paragraphes.

§. I.

Que c'est mal connoître la nature de nos pensées, que de s'en figurer d'entiérement imperceptibles.

Quand on demande, s'il peut y avoir des pensées entiérement imperceptibles, il est bien clair que cela se doit entendre des pensées que j'ai actuellement, & dans le temps que je les ai. Car il ne seroit pas étrange qu'une pensée que je n'aurois pas, & que je pourrois seulement avoir, me fût imperceptible. Je dis aussi, *entiérement imperceptibles:* car il est bien certain, qu'il y a des pensées plus ou moins perceptibles, & qu'on s'apperçoit beaucoup plus des pensées claires & distinctes, que de celles qui sont obscures & confuses, & plus des pensées auxquelles on fait une réflexion expresse, que de celles à quoi on fait seulement une réflexion virtuelle, qu'on doit juger être inséparable de la pensée, si nous faisons nous-mêmes une sérieuse réflexion sur la nature de notre pensée.

La pensée est le principal attribut de la nature intelligente, & qui la distingue le plus de toute nature non intelligente, qui est la corporelle. Mais pourquoi croyons-nous que cette nature purement corporelle, n'est pas intelligente ? Il se fait dans les corps purement corps, dans les plantes, par exemple, & dans la formation des corps des animaux, des choses si merveilleuses, si bien réglées, si bien ordonnées, & si proportionnées à la production de certains effets, qu'il nous est impossible de concevoir que cela se fasse sans intelligence. On voit la même chose dans les ouvrages de l'art. On voit des horloges & d'autres machines, qui produisent de certains effets avec tant d'art, que nul n'est tenté de s'imaginer que ce soit un ouvrage du hasard & non de l'esprit. Pourquoi donc disons-nous si hardiment, qu'il n'y a point d'intelligence dans

ces machines, mais qu'il y en a eu beaucoup dans l'ouvrier qui les a faites? C'est que nous tenons pour certain, que nulle de ces machines ne s'apperçoit de ce qu'elle fait; ce qui se dit plus heureusement en latin: *Non est conscia suæ operationis.* Et que par conséquent elle ne pense point. On est donc porté naturellement à croire, que *conscientia suæ operationis*, est ou la même chose que la pensée, ou une propriété inséparable de la pensée. Et si cela n'étoit nous ne trouverions point, qu'il y eût de l'absurdité à croire que ces machines si artificieuses ont des pensées, mais que ce sont des pensées imperceptibles, dont elles ne s'apperçoivent pas. VII. Cl. N. XIV.

§. II.

Préjugés naturels contre les pensées imperceptibles.

Les préjugés, qui nous viennent des sens, nous doivent être fort suspects; mais il n'en est pas de même de ceux qui nous viennent des réflexions que tous les hommes font sur ce qui se passe dans leur esprit: tel qu'est la certitude que chacun a de ses pensées. Ce qui fait dire à S. Augustin que chacun connoît ce qu'il pense, *certissimâ scientiâ*, & *clamante conscientiâ.*

Voyons donc quelles sont les notions naturelles que les hommes ont sur cela. On le peut apprendre par ce que tous les hommes ont accoutumé de dire en certaines occasions, & que ne manqueroient pas de dire les partisans mêmes des pensées imperceptibles, à moins qu'ils ne fussent bien sur leurs gardes. Un homme dit à un autre: On m'a dit que vous me voulez chasser de mon emploi & vous mettre en ma place. C'est une grande calomnie, répond l'autre; je vous assure que je n'en ai jamais eu la moindre pensée. En voudriez-vous bien jurer? Oui certainement, si cela étoit nécessaire. Mais l'un & l'autre auroit été bien surpris, s'il s'étoit trouvé là un partisan des pensées imperceptibles, qui leur eût dit gravement: A quoi pensez-vous tous deux? Est-il permis de proposer à un homme de jurer en vain, & celui à qui on le propose, le pourroit-il faire sans péché? Or n'est-ce pas jurer en vain que d'assurer avec serment ce qui pourroit être faux? On pourroit faire le serment que vous dites, s'il n'y avoit point d'autres pensées que celles dont nous nous appercevons: mais puisqu'il y en a un grand nombre dont nous ne nous appercevons pas, comment un homme pourroit-il jurer, qu'il n'a pas eu la moindre pensée de faire telle chose, sans s'exposer à être parjure, puisqu'il en pourroit avoir eu d'imperceptibles?

Le cas d'un serment semblable n'est point forgé à plaisir. S. Augustin

VII. Cl. N. XIV. nous apprend, qu'il y a des occasions où nous sommes obligés de prendre Dieu à témoin de ce qui est caché au fond de notre cœur, comme lorsque le prochain est scandalisé de quelque pensée qu'il nous attribue, parce qu'alors la charité veut que nous ne différions pas de guérir son ame malade des soupçons injustes qu'il a contre nous. Et il s'est trouvé lui-même en une de ces occasions à l'égard d'une sainte femme, qui le soupçonnoit d'avoir voulu faire son gendre Prêtre par une vue intéressée: *Par ces soupçons*, lui dit-il, *vous ne m'ordonnez pas de jurer, mais vous m'y forcez. Faisons donc ce qu'on nous force de faire, & ne différons pas un moment de guérir votre ame malade.*

Ep. 147. al. 112. Mais rien n'est plus beau que ce que dit le même Saint sur ce sujet dans sa Lettre à Pauline. Voulant expliquer la différence qu'il y a entre voir & croire, il dit; *qu'il y a deux sortes de choses que l'on peut voir, mais en différente maniere. Les unes sont celles que vous appercevez, ou que vous vous souvenez d'avoir apperçues par les sens de la vue, de l'ouie &c. Les autres sont celles à quoi peut atteindre cet œil de l'esprit par lequel vous voyez votre vie, votre volonté, votre pensée, votre mémoire, votre intelligence, votre foi, & toutes les autres choses qui vous sont connues par la même voie, & dont vous ne sauriez douter, parce qu'il est vrai de dire de ces sortes de choses, aussi-bien que de celles qui tombent sous les sens, non seulement que vous les croyez, mais que vous les voyez.* C'est pourquoi il ajoute un peu plus bas: *Que ce que nous voyons par les sens intérieurs, comme lorsque nous voyons notre volonté, notre pensée, notre mémoire dans l'opération de chacune de ces facultés, nous le voyons avec autant d'évidence, que si nous le voyions par le sens extérieur; comme lorsque nous voyons le soleil, des montagnes, des arbres.*

§. III.

Sophismes qui ont fait croire qu'il n'y a rien de plus commun que les pensées imperceptibles.

On a prétendu avoir donné beaucoup de preuves de ces pensées imperceptibles, dans un long discours où l'on a entrepris de les établir, parce qu'on en avoit besoin pour pouvoir nier cette proposition: *On n'est point éclairé touchant une vérité, quand on n'a aucune connoissance, ni aucune pensée de cette vérité.* On prétend qu'elle n'est pas claire, parce qu'on n'y distingue pas les pensées claires d'avec les obscures, les distinctes d'avec les confuses, les médiates d'avec les immédiates, c'est-à-dire, la connoissance d'une vérité dans son principe, d'avec la connois-

sance d'une vérité en elle-même, & enfin les pensées perceptibles d'avec les imperceptibles. Et c'est à cette derniere division que toutes les autres tendoient. On ne s'étonne pas qu'on ait pu embarrasser beaucoup de gens par toutes ces distinctions, & leur faire trouver de l'obscurité & du doute dans la proposition la plus claire & la plus certaine. Mais je puis dire en un mot, que le premier sophisme de toutes ces prétendues preuves des pensées imperceptibles consiste, ou en ce que l'imperceptibilité, pour parler ainsi, qu'on devroit avoir trouvée dans une pensée actuelle à l'égard de son objet, tombe sur quelque autre chose qu'on n'a jamais prétendu qui ne put être imperceptible; ou en ce que l'on prend une moindre perceptibilité pour une imperceptibilité entiere. VII. Cl. N. XIV.

1°. Cette derniere considération résout ce qu'on dit des pensées ou connoissances obscures opposées aux claires, & des confuses opposées aux distinctes. Car cela fait voir seulement, qu'il y a des pensées moins perceptibles les unes que les autres. Or prendre cela pour une preuve qu'il y en ait d'imperceptibles, c'est comme si on disoit : il y a des montagnes qui ont moins de pente que d'autres. Il peut donc y en avoir qui n'en aient point du tout, & qui, par conséquent, soient des montagnes sans vallée.

2°. La distinction des pensées ou connoissances, en médiates & immédiates prouve encore moins la prétendue imperceptibilité des pensées. Car l'Auteur appelle avoir une connoissance médiate d'une chose, quand on la connoît dans son principe, & en avoir une immédiate, quand on la connoît en elle-même. Mais c'est sans raison qu'on voudroit faire passer la pensée ou la connoissance qu'on a d'un principe, lorsqu'on n'a aucune pensée ou connoissance de la conclusion qu'on en peut tirer, pour une pensée imperceptible de cette conclusion. Car supposant, comme il fait, qu'on n'ait aucune pensée actuelle de cette conclusion, mais seulement du principe, à l'égard duquel on avoue que cette pensée est très-perceptible, n'est-ce pas un vrai sophisme, de donner cela pour exemple d'une pensée imperceptible?

3°. Ce sophisme peut encore se découvrir d'une autre maniere. C'est qu'on y prend le pouvoir de penser pour une pensée actuelle. Car on peut bien dire, que celui qui connoît un principe, peut par-là arriver à la connoissance de la conclusion qui s'en tire; mais non pas qu'il pense actuellement à cette conclusion, lorsqu'on avoue ou qu'on suppose qu'il n'y pense pas. Or il n'est pas étrange qu'un homme ne s'apperçoive pas d'une pensée qu'il n'a pas, & qu'il pourroit seulement avoir.

4°. Il est encore plus étrange qu'on veuille faire passer pour la pensée imperceptible d'une vérité, l'ignorance où l'on est de cette vérité, lorsque

VII. Cl. c'est par sa faute qu'on l'ignore. Que ce soit par ma faute, ou sans ma
N. XIV. faute que j'ignore une vérité, que cela fait-il pour dire, que j'en ai eu la pensée ou perceptible, ou imperceptible, tant que je l'ai ignorée? C'est donc en vain qu'on allegue sur le sujet des pensées imperceptibles, ce qu'ont dit d'habiles Théologiens de l'ignorance vincible ou invincible du droit naturel. Cela peut-il faire douter de la clarté de cette proposition : *Qu'on n'est point actuellement éclairé de Dieu touchant une certaine vérité, quand on n'a aucune connoissance, ni aucune pensée de cette vérité* ; quand ce seroit par sa faute qu'on n'en auroit point de pensée? En serois-je moins dans les ténebres d'un cachot, quand ce seroit par ma faute que j'y aurois été mis?

5°. Pour nous rendre plus croyables les pensées imperceptibles, on prétend que les pensées ne font presque point d'impression dans notre esprit, si elles ne sont revêtues de mots, & que ce qu'on n'a jamais conçu avec cette enveloppe de sons, demeure aussi peu dans la mémoire, que si on ne l'avoit jamais conçu : mais c'est une imagination sans fondement. Les mots peuvent servir à les retenir, parce qu'ils nous en réveillent l'idée quand nous les entendons prononcer. Mais il n'est point vrai qu'ils nous soient nécessaires, pour nous faire retenir nos pensées. Les sourds & muets de naissance en sont une preuve convaincante. Ils n'ont jamais rien conçu sous l'enveloppe des sons. Est-ce que tout ce qu'ils conçoivent demeurent aussi peu dans leur mémoire, que s'ils ne l'avoient point conçu?

6°. C'est ensuite de ce que l'on avoit dit, des pensées qui ne sont point revêtues de mots, qu'on nous veut faire trouver des pensées imperceptibles dans les enthymémes, parce qu'il y a une des propositions qui n'est pas exprimée. Mais rien n'est encore plus mal fondé. Car ou l'Auteur de cet enthyméme a pensé à cette proposition non exprimée, ou il n'y a pas pensé. S'il n'y a pas pensé, on n'a donc pas droit de lui attribuer, à l'égard de cette proposition, aucune pensée ni perceptible, ni imperceptible. Et s'il y a pensé, il s'est donc bien apperçu que cette proposition n'étoit pas exprimée. Ce n'a donc pas été une pensée imperceptible. Mais il ne s'en est apperçu, dira-t-on, que confusément. Quand cela seroit, la pensée de laquelle on s'appercevroit, quand ce ne seroit que confusément, ne seroit pas une pensée imperceptible. On doit dire la même chose de ceux qui lisent cet enthyméme.

7°. On met en jeu les idées accessoires jointes aux principales; par où on a rendu raison de ce que Cicéron n'a pu résoudre, pourquoi de certains mots sont déshonnêtes, & que d'autres ne le sont pas, quoiqu'ils signifient la même chose. Mais on n'a qu'à appliquer ce que je viens de

dire

dire des enthymémes. Car si Cicéron n'a point pensé à cette idée acces- VII. Cl.
soire, il n'a point eu à son égard de pensée imperceptible. Et s'il y N. XIV.
avoit pensé, pourquoi veut-on qu'il ne se seroit pas apperçu qu'il y pensoit ?

§. IV.

Qu'on doit reconnoître en l'homme des actions machinales, qui se font sans pensée, & qui par conséquent ne peuvent être une preuve qu'il y ait des pensées imperceptibles.

Ceux qui croient que les bêtes ne pensent point, comme apparemment notre Ami le croit, doivent reconnoître, qu'une infinité d'actions que les bêtes font sans pensée, par la seule disposition de leur machine, se font souvent aussi par les hommes de la même sorte, sans qu'il soit nécessaire que notre ame y pense. Mais c'est aussi souvent leur pensée & leur volonté qui le leur fait faire, ce qui n'est pas dans les bêtes. Lorsque la pensée & la volonté y interviennent, on les doit appeller raisonnables & volontaires : mais lorsqu'elles n'y interviennent point, on les peut nommer des actions machinales. Et il est aisé de les discerner, en ce que les unes se font avec advertance à l'action même, & les autres sans advertance, d'où il arrive que les premieres sont bonnes ou mauvaises moralement, & les autres non.

La raison commence presque toujours les actions extérieures de quelque importance & de quelque suite, parce que nous ne pouvons guere passer d'une action extérieure à une autre toute différente, sans que nous nous en appercevions : ce qui est le propre de la pensée. Et il a été à propos que cela fût ainsi, afin que nous puissions consacrer à Dieu chacune de nos actions. Mais la machine fait souvent tout le reste. La raison me fait mettre à table, & je ne le dois pas faire sans bénir Dieu. Mais il a été bien plus à propos que ce fût la machine qui me fît faire tous les mouvements de la bouche, sans lesquels on ne peut pas se nourrir. Et il vaut bien mieux que cela se puisse faire machinalement, sans que j'y pense, afin que ma pensée puisse être occupée pendant les repas ou à m'entretenir de discours honnêtes avec mes amis, ou à ouir une lecture pieuse ou au moins utile.

Il en est de même du marcher. C'est à la raison à me faire faire une visite, ou de charité, ou d'affaire. Mais ce dessein pris, je puis laisser faire à ma machine tous les mouvements de mes jambes nécessaires, pour me faire arriver où je veux aller. Elle le fera bien sans que j'y pense ; & cepen-

VII. Cl. N. XIV. dant je pourrai m'entretenir de quelque bonne penſée, ou répéter ce que je ſaurai par cœur.

C'eſt par-là qu'on peut répondre à deux exemples d'un défenſeur des penſées imperceptibles. Il veut que ce ſoit par une de ces penſées imperceptibles, que nous choiſiſſions le plus court chemin. Mais il ſe trompe aſſurément : nous n'avons point beſoin de penſées pour cela ; les bêtes le font comme nous. Cela ſe peut donc faire & ſe fait preſque toujours, par la ſeule diſpoſition de la machine.

L'autre exemple ne vaut pas mieux. C'eſt, dit-il, par une penſée imperceptible, qu'étant dans une chambre haute, & voulant deſcendre dans la cour, je ne me jette pas par la fenêtre, mais je deſcens par l'eſcalier. Vous vous trompez, lui répondrois-je. Vous n'avez pas beſoin de penſer pour cela : vous le pouvez faire machinalement. Et c'en eſt une preuve, de ce qu'un chien en feroit autant, ſi ſon maître l'appelloit de la cour, en le voyant à la fenêtre de cette chambre haute.

Mais voici ce qui eſt remarquable. Quand les mouvements ne ſont pas naturels, comme ceux de manger ; mais qu'il les faut apprendre par art, comme eſt le mouvement des doigts pour écrire, & celui des pieds pour danſer, on a beſoin d'y penſer pour les faire d'abord. Un enfant, par exemple, ne peut apprendre à écrire qu'il n'ait des penſées perceptibles de la maniere dont il faut former chaque caractere ; & il feroit ridicule de s'imaginer, qu'il pût apprendre à les former par des penſées imperceptibles. Mais quand il a pris l'habitude de bien écrire, il le peut faire machinalement ſans penſer à la formation de chaque lettre, & n'appliquant ſa penſée qu'à ce qu'il veut écrire. Que ſi s'étant accoutumé à une certaine façon d'écrire, il veut déguiſer ſon écriture afin qu'on ne la connoiſſe pas, ou qu'on la prenne même pour celle d'un autre ; c'eſt ce qu'il ne pourra plus faire machinalement, ni par de prétendues penſées imperceptibles ; il lui en faudra certainement de perceptibles.

§. V.

Que de prétendues penſées imperceptibles ne pourroient être d'aucun uſage dans la matiere de la Grace.

Quand on ne voudroit pas demeurer d'accord, que ce que nous faiſons machinalement ſe fait ſans penſée, & qu'on s'obſtineroit à ſoutenir que ces actions, que j'ai appellées machinales, ne ſe font point à la vérité par des penſées dont nous nous appercevions, mais qu'elles ſe font par des

pensées imperceptibles, cela ne pourroit être d'aucun usage dans la matiere de la Grace. VII. Cl. N. XIV.

Je veux dire qu'on ne pourroit avoir recours à ces prétendues pensées imperceptibles, pour donner quelque vraisemblance à un Systême de la Grace universelle, que l'on fait consister en ces quatre propositions.

La premiere, que cette Grace universelle est une grace actuelle, intérieure & surnaturelle, qui éclaire l'entendement & qui échauffe la volonté.

La seconde, qu'elle rend la volonté de ceux à qui elle est donnée, proportionnée à l'accomplissement des préceptes, leur donnant le pouvoir physique de les accomplir, qu'elle n'auroit pas sans cette Grace.

La troisieme, qu'elle peut être appellée suffisante au sens des Thomistes.

La quatrieme, qu'elle n'est pas seulement offerte, mais actuellement donnée à tous les hommes, & non seulement à ceux qui ont la foi, mais à tous & à chacun des infideles les plus stupides & les plus grossiers.

N'ayant pas jugé que ce Systême fût soutenable, parce qu'il m'a paru contraire à tous les saints défenseurs de la Grace de Jesus Christ, qui ont tous raisonné sur ce principe : *Communis est omnibus natura, non gratia;* Je crus en pouvoir faire voir la fausseté par la voie des Géometres (*a*), en posant quelques définitions ou lemmes, dont je formois des démonstrations auxquelles je ne croyois pas qu'on pût répondre raisonnablement. Voici les cinq premieres de ces définitions ou lemmes.

1°. Les mots d'illumination de l'entendement, & d'échauffement de la volonté, pour parler ainsi, peuvent être pris ou activement, ou passivement : activement, si on les considere en Dieu qui éclaire & qui échauffe : passivement, si on les considere en l'ame, qui est éclairée & échauffée.

2°. Il y a la même différence entre la Grace offerte & la Grace donnée. La Grace offerte n'est encore qu'en Dieu ; mais la Grace n'a point été donnée qu'il ne soit arrivé quelque chose de nouveau dans la créature. De sorte qu'il est certain *à posteriori*, que Dieu n'a point donné de Grace à Caïus, à l'égard d'un certain devoir, si à l'égard de ce devoir, il n'est arrivé aucun changement de la part de Dieu dans l'ame de Caïus.

3°. Ce sont aussi deux choses très-différentes, de dire : Dieu auroit éclairé l'entendement de Caïus & échauffé sa volonté, s'il ne s'étoit point auparavant rendu indigne que Dieu l'éclairât & l'échauffât ; & de dire : Dieu a éclairé l'entendement de Caïus, & échauffé sa volonté d'une telle maniere, que sa volonté a été par cette grace, proportionnée à l'accomplissement du précepte d'aimer Dieu, quoique son attachement à la

(*a*) [Cet Ecrit de M. Arnauld, avec quelques autres sur la même matiere, se trouvent dans le dixieme Volume de cette Collection, N°. XI & suivants.]

VII Cl. N. XIV. créature ait été cause qu'il ne l'a pas accompli. Car la premiere façon de parler, ne suppose point que Dieu ait rien fait par sa Grace dans l'ame de Caïus ; au lieu que, dans la seconde, on suppose qu'il y a agi, & qu'il y a agi suffisamment, pour que Caïus eût pu accomplir le précepte, s'il avoit bien voulu ûser de cette Grace.

4°. Les termes métaphoriques, d'éclairer & d'échauffer doivent être réduits au sens propre, afin que l'on comprenne mieux de quoi il s'agit. On ne dit de Dieu qu'il éclaire une ame, que quand il lui donne quelque connoissance & quelque pensée; qu'il l'éclaire à l'égard d'un devoir, que quand il lui donne quelque connoissance & quelque pensée de ce devoir. Et on ne dit qu'il l'échauffe, que quand il lui donne quelque amour du bien & quelque inclination vers le bien.

5°. Il s'ensuit de-là, qu'une ame n'a point été éclairée à l'égard de quelque objet, de quelque vérité, de quelque devoir, quand elle n'a eu aucune connoissance, ni aucune pensée de cet objet, de cette vérité, de ce devoir : & qu'elle n'a point été échauffée à l'égard d'un bien, quand elle n'a eu aucun amour, ni aucun desir qui l'ait portée vers ce bien.

Ensuite de ces définitions, on a prétendu avoir fait voir la fausseté de ce Systême, par plusieurs démonstrations prises des exemples d'une infinité de personnes infideles, athées, épicuriens, sauvages, qu'on ne peut supposer avoir été éclairés de Dieu par une Grace actuelle, intérieure & surnaturelle, qui ait rendu leur volonté proportionnée à l'accomplissement des commandements ; parce qu'on ne sauroit feindre avec la moindre vraisemblance, qu'ils aient tous eu quelque bonne pensée de faire ce qui leur étoit ordonné par ces commandements, ou de ne pas faire ce que ces commandements défendoient.

L'Auteur du Systême a bien vu, que son systême étoit renversé, s'il demeuroit d'accord qu'il n'y avoit eu aucun de cette infinité de personnes, qui n'eût eu, par la Grace générale, de bonnes pensées à l'égard des commandements qu'il auroit manqué d'observer. Mais il a vu en même temps, qu'il ne pouvoit pas n'en point demeurer d'accord, s'il ne trouvoit quelque défaut dans la cinquieme définition ou lemme, qui pût faire croire qu'on ne devoit pas s'y arrêter. Et ce défaut, à ce qu'il prétend, est, qu'on n'a pas distingué les pensées que l'on s'apperçoit d'avoir, qu'on peut appeller *perceptibles*, d'avec les pensées qu'on ne s'apperçoit point d'avoir, & qu'on peut appeller *imperceptibles*. Il avoue donc que les personnes dont il est parlé dans les démonstrations, n'ont point eu de pensées perceptibles, touchant les commandements qu'ils ont manqué d'observer ; mais il soutient, qu'on a eu tort de supposer qu'ils n'en ont

pas en d'imperceptibles; c'eſt-à-dire, des penſées qu'ils ont eues très-ſouvent, ſans qu'ils ſe fuſſent jamais apperçu de les avoir. VII. Cl. N. XIV.

Il reconnoît que ſon Syſtême ne peut ſubſiſter, que par la ſuppoſition de ces penſées imperceptibles. C'eſt pourquoi il a eu grand ſoin de nous avertir, qu'il n'approuvoit plus ce que Bellarmin nous enſeigne par ce paſſage autrefois ſoutenu comme indubitable: *Dicunt aliqui, Deum quidem perpetuò pulſare ad oſtium cordis, ſed nos aliis rebus intentos non percipere vocationem Dei. At hæc ſententia cum ipſo* EXPERIMENTO APERTISSIMÈ PUGNAT. *Nam cùm vocatio, pulſus, tractus, excitatio illa Dei ſit actio noſtra, quamvis non libera, nempe bona cogitatio, bonumque deſiderium repentè ac divinitùs immiſſum, quomodo poteſt fieri ut non ſentiatur à nobis, ſi ſit non ſolùm in nobis, ſed etiam à nobis?* De Grat. & lib. Arb. l. 2. c. 6.

Notre Ami triomphe de ce que l'Auteur du Syſtême dit maintenant contre ce paſſage, qu'il avoit autrefois ſi fort approuvé, parce qu'il n'a pas moins beſoin que lui de ces penſées imperceptibles. Mais quelque eſtime que je faſſe de l'un & de l'autre, je me fais fort de convaincre tout homme de bon ſens, qu'elles ne peuvent de rien ſervir pour donner de la vraiſemblance, ni à ce que l'un ſoutient avec tant de zele, qu'on doit reconnoître une grace intérieure & ſurnaturelle, que Dieu ne manque point de donner à tous, & à chacun des hommes ſans exception, ni à ce que l'autre prétend qu'on ne peut voir qu'en Dieu les vérités néceſſaires & immuables. Je commencerai par le prouver à l'égard de la Grace, réſervant l'autre point au §. ſuivant.

Premiere preuve.

Le principal effet de la Grace générale, à l'égard de l'entendement, eſt de l'éclairer en lui donnant quelque bonne penſée, qui rende la volonté proportionnée à l'accompliſſement des commandements, dont les principaux ſont; d'aimer Dieu, de l'adorer, de le prier & de lui rapporter nos actions, comme à notre derniere fin.

Or il eſt contre le bon ſens qu'une penſée imperceptible, c'eſt-à-dire, une penſée que l'on prétend que j'aurois eue cent & cent fois, ſans que je m'en fuſſe jamais apperçu, ait pu avoir cet effet, de rendre ma volonté proportionnée à l'accompliſſement des commandements d'aimer Dieu, de le prier, &c. ſuppoſé qu'elle n'y auroit pas été proportionnée ſans cette penſée imperceptible. Car à quoi me pourroit ſervir aux choſes importantes, des penſées de cette nature, quand on m'aſſureroit que je les aurois eues mille fois, ſi on m'avoue en même temps, qu'il y a tout lieu de croire que je ne me ſuis jamais apperçu de les avoir eues.

VII. Cl. N. XIV. Il eſt donc contre le bon ſens de nous aſſurer, que Dieu n'a jamais manqué d'éclairer tous & chacun des hommes par de bonnes penſées, qui ont rendu leur volonté proportionnée à l'accompliſſement des commandements, lorſqu'on eſt réduit à dire, qu'à l'égard de preſque tous les hommes; c'eſt-à-dire, de cent pour un, ces prétendues bonnes penſées n'auroient été que des penſées imperceptibles.

Seconde Preuve.

Un autre effet de la Grace générale, eſt de rendre inexcuſables ceux à qui Dieu la donne, & qui, ſans cela, ſeroient excuſables. C'eſt ſur quoi l'Auteur du Syſtême inſiſte fort, juſqu'à faire entendre qu'il auroit autant de peine à concevoir, que l'homme qui n'auroit point reçu de Dieu cette Grace générale, fût coupable devant Dieu en ne lui obéiſſant pas, qu'on en auroit à comprendre qu'un homme qui n'auroit point de jambes, fût coupable de ne point courir, quoique ce fût par ſa faute qu'il auroit eu les jambes caſſées.

Or, qu'y a-t-il de plus abſurde, que de s'imaginer, d'une part, que Dieu n'auroit pu condamner, avec juſtice, une infinité de perſonnes, qui auroient violé ſes commandements, s'ils n'avoient eu aucune penſée touchant l'obligation de les obſerver (c'eſt ce que ſuppoſe l'Auteur du Syſtême) & de prétendre, de l'autre, qu'il les pût très-juſtement condamner, pourvu qu'ils aient reçu de Dieu, touchant l'obligation d'obſerver ſes commandements, des penſées imperceptibles, qu'ils ne ſe ſeroient jamais apperçu d'avoir. Ignore-t-on moins ſon devoir, quand on n'en a que des penſées imperceptibles, que quand on n'en a point du tout? Y a-t-il de la différence entre ne me rien dire du tout, du péril où je ſerois de tomber dans une embuſcade, & de me le dire en une langue que je n'entendrois point? Et celui qui ne m'en auroit averti qu'en cette maniere, pourroit-il me taxer d'imprudence, de ne m'être pas gardé de tomber dans cette embuſcade, après l'avis qu'on m'avoit donné de l'éviter?

C'eſt donc ſe moquer du genre humain, que d'avoir recours à de prétendues penſées imperceptibles, pour empêcher qu'on ne trouve des abſurdités, qui ſautent aux yeux dans le Syſtême d'une Grace univerſelle, que l'on prétend être telle que ceux à qui elle n'auroit point été donnée, ne pourroient être condamnés de Dieu pour avoir violé ſes commandements, au lieu que s'ils les violent, l'ayant reçue, ils en ſeront très-juſtement condamnés.

TROISIEME PREUVE. VII. Cl. N. XIV.

Nous avons vu dans le parapraphe précédent, que les chercheurs de penſées imperceptibles, n'en ont pu trouver d'exemples que dans les actions machinales, que nous faiſons ſouvent ſans penſée; mais que nous faiſons auſſi avec des penſées perceptibles, lorſque nous les faiſons en y penſant. Et nous avons remarqué de plus, au même endroit, quand ces actions ſe peuvent faire machinalement, & quand elles ſe font avec des penſées dont nous nous appercevons. Les mouvements tout-à-fait naturels, comme eſt de marcher, en mettant alternativement les pieds l'un devant l'autre, ſe peuvent faire machinalement. Mais nous ne pourrions pas de même marcher en tenant les deux pieds ſerrés l'un contre l'autre, qu'en y penſant, & nous en appercevant. Et pour les mouvements qui ont beſoin d'art, comme écrire & danſer, nous ne les faiſons machinalement, que quand l'habitude eſt formée; & nous ne pourrions pas faire machinalement ce qui ſeroit tout oppoſé à cette habitude, comme écrire d'un caractere tout-à-fait différent de celui dont nous aurions accoutumé d'écrire. Pour ſavoir donc ſi ce qu'on pourroit prendre pour des penſées imperceptibles, peut avoir lieu dans la grace, il ne faut que conſidérer à quoi les opérations de la grace ſont deſtinées, laiſſant à part les différentes opinions ſur la qualité de ces opérations, comme ſont l'efficacité, la ſuffiſance, &c. Car je n'en regarde ici que le ſujet & la matiere. Et c'eſt ce que nous ne pouvons mieux apprendre, que par un très-beau paſſage de l'Auteur du Syſtême, tiré de l'Ecrit même où il l'établit.

« On peut établir, dit-il, certaines propoſitions, non conteſtées entre » les Théologiens attachés à la doctrine de S. Auguſtin & A LA RAISON. » En voici une. L'homme, par le péché, eſt tombé dans une impuiſ- » ſance volontaire de faire aucun bien; d'aimer Dieu, de l'adorer, de » le prier; parce qu'étant déterminé par la cupidité, il n'agit & ne veut » agir que par ſes mouvements. Il ſuit ſes inſtincts en toutes choſes: » *Regnat enim carnalis cupiditas, ubi non eſt Dei caritas.* Or la cupidité » ne le portant qu'à s'aimer ſoi-même & les créatures, elle ne le porte » jamais, par conſéquent, à l'amour de Dieu, ni à aucune bonne œu- » vre, n'y en ayant aucune qui ne ſoit un fruit de l'amour de Dieu. » Celui qui n'aime que ſoi-même, ne prie point, parce qu'il n'y a que » la charité qui prie. Il ne fait point pénitence, parce que la pénitence » ſuppoſe une converſion de la créature à Dieu. Or celui qui n'aime » que ſoi-même, n'eſt point converti à Dieu. Il ne fait aucune bonne » œuvre, parce qu'une œuvre, pour être bonne, doit être rapportée à

III. Part. ou ſect. II. de la II. P. Art. 3.

Enchir. cap. 117.

VII. Cl. „ Dieu comme à sa fin. Or étant dominé par la cupidité, il rapporte
N. XIV. „ tout à lui-même".

Il joint une seconde proposition à cette premiere, qui est, qu'il n'y a que la grace efficace de Jesus Christ, laquelle n'est pas donnée à tout le monde, qui produise, en l'homme déchu, un changement de cœur, ou total, ou commencé. *Ainsi*, dit-il, *les infideles & les endurcis*, & *généralement tous ceux qui n'ont point de grace efficace*, *demeurent dans l'impuissance volontaire de faire aucun bien*, *que nous venons de décrire.*

Que fera donc la grace générale dans tous les infideles, en qui il ne s'est jamais fait aucun changement, ni total, ni commencé, de la disposition où est un cœur qui n'a point reçu la grace efficace; puisqu'il ne s'en fait ni de total, ni de commencé, que par la grace efficace de Jesus Christ.

Elle éclairera, dit-on, l'entendement de cet infidele, & touchera son cœur, & rendra par-là sa volonté proportionnée à l'accomplissement des commandements d'aimer Dieu, de prier Dieu, de rapporter ses actions à Dieu, qui n'y seroit point proportionnée sans cette grace générale.

Voyons donc, lui dirai-je, si cela se peut soutenir, & commençons par le *touchement* du cœur de cet infidele, à l'égard de l'accomplissement de ses commandements.

Il s'agit de savoir, si, supposant qu'un infidele n'a reçu aucune grace efficace à l'égard de l'observation des commandements de Dieu, on peut dire, que Dieu ne laisseroit pas de l'avoir souvent touché par une grace générale, qui auroit rendu sa volonté proportionnée à l'accomplissement des commandements d'aimer Dieu, de le prier, & de lui rapporter ses actions. Et il ne faut que considérer ce que vous venez d'accorder, pour reconnoître que cela ne se peut dire.

On ne peut dire, que Dieu ait touché la volonté d'un homme par une grace intérieure, à l'égard de l'accomplissement de ses commandements, quand à l'égard de cela, il ne s'est fait aucun changement, ni total, ni commencé dans la volonté de cet homme. C'est la troisieme définition ou lemme, que vous n'avez point contredit.

Or supposant, comme vous faites, que cet infidele n'a reçu aucune grace efficace & médicinale de Jesus Christ, à l'égard de cet accomplissement des commandements de Dieu, il faut, selon vous, qu'à cet égard il ne se soit fait aucun changement, ni total, ni commencé, dans la volonté de cet infidele. Car vous venez de reconnoître, qu'il n'y a que la grace efficace de Jesus Christ, qui produise le changement de cœur, ou total, ou commencé, à l'égard de l'observation de ces commandements, & que tous ceux à qui elle n'est pas donnée, demeurent

dans

dans l'impuissance volontaire de faire le bien, où est tombée la nature humaine depuis le péché. VII. Cl. N. XIV.

On ne peut donc dire, sans renverser cette vérité, que vous avez reconnue, que, quoiqu'un infidele n'ait reçu aucune grace efficace de Jesus Christ, Dieu n'a pas laissé de toucher souvent son cœur par une grace générale, qui a rendu sa volonté proportionnée à l'accomplissement des commandements de Dieu.

Passons maintenant à ce qu'auroit dû avoir fait votre grace générale dans l'esprit de cet infidele. Vous dites qu'elle l'a éclairé pour la même fin, qui est, de rendre sa volonté proportionnée à l'accomplissement des préceptes d'aimer Dieu, de prier Dieu, &c.

On vous a dit (c'est la cinquieme Définition) qu'une ame n'avoit point été éclairée, à l'égard de quelque devoir ou obligation, quand elle n'avoit eu ni aucune connoissance, ni aucune pensée de cette obligation; d'où on a inferé, que, pour assurer, comme vous faites, qu'il n'y a eu aucun Payen qui n'ait été éclairé de Dieu, à l'égard de l'obligation de l'aimer, il faudroit qu'il fût probable, qu'ils ont tous eu, sans exception, quelque pensée de cette obligation.

Vous n'avez pu vous tirer de-là, qu'en prétendant, qu'il n'est pas probable qu'ils en aient tous eu des pensées distinctes dont ils se seroient apperçu; mais qu'il suffit qu'ils en aient eu d'imperceptibles, & qu'ils n'en aient jamais cru avoir. Et sur cela, vous vous êtes mis en peine de trouver des exemples de ces prétendues pensées impérceptibles. Mais on vous a fait voir, que vous n'en avez pu trouver que dans des actions machinales, qui se font sans pensée; & on vous a fait de plus remarquer, que nous n'agissons machinalement, qu'en suivant nos inclinations naturelles ou des habitudes formées; au lieu que nous avons besoin de pensées, dont nous nous appercevions, pour nous porter à agir contre nos inclinations, & contre nos habitudes. Or c'est à quoi est destinée toute grace intérieure, donnée à un infidele, de quelque nom qu'on l'appelle. Elle est destinée à le porter à aimer Dieu, lorsque sa cupidité le porte à n'aimer que soi-même & les créatures. Elle est destinée à le porter à combattre ses passions vicieuses, lorsqu'il met tout son bonheur à les satisfaire; & à faire tout pour Dieu, lorsqu'il est emporté, par la corruption de la nature, à faire tout pour soi-même. Rien n'est donc plus contraire à vos exemples mêmes, que de vouloir que des pensées imperceptibles soient propres à remplir l'idée que vous nous donnez de votre grace générale, qui est, d'avoir éclairé tous les infideles sans exception, en leur donnant de bonnes pensées pour les porter à aimer Dieu, à le prier, à lui rapporter toutes ses actions. Car

VI. Cl. N. XIV. ce sont là les commandements, à l'accompliſſement deſquels vous voulez que la volonté de tous les infideles ait été proportionnée par votre grace générale.

QUATRIEME PREUVE.

Quelle raiſon y auroit-il d'admettre de prétendues penſées imperceptibles dans la matiere de la Grace, puiſqu'on ne peut faire aucun bon uſage de cette ſuppoſition, & qu'on en peut faire beaucoup de mauvais? En voici des exemples.

1°. On ne peut douter qu'il n'y ait des peuples entiers qui n'ont point connu Dieu. L'Ecriture nous l'aſſure dans le Pſeaume: *Effunde iram tuam in gentes quæ te non noverunt.* Et dans S. Paul: *Sicut gentes, quæ ignorant Deum.* Et parlant des Gentils qu'il avoit convertis, il dit, qu'avant leur converſion, ils étoient ſans Dieu: *Sine Deo in hoc mundo.* Il marque auſſi, dans ſon diſcours aux Athéniens, que les temps qui avoient précédé la prédication de Jeſus Chriſt, avoient été pour les Gentils des temps d'ignorance à l'égard de la connoiſſance de Dieu. C'eſt l'état où les Religieux de S. François trouverent les habitants de Canada, lorſqu'ils leur prêcherent les premiers l'Evangile. Ils ont remarqué qu'ils ne connoiſſoient aucune divinité, ni vraie, ni fauſſe, & qu'ils n'avoient pas même aucun mot dans leur langue qui ſignifiât la divinité. Mais ſi nous en croyons les défenſeurs des penſées imperceptibles, ces bons Religieux n'ont pu porter ce jugement de ces peuples ſans témérité. Car ſi ces Canadiens, diront-ils, n'ont pas connu Dieu comme Créateur du monde, comment prouvera-t-on qu'ils ne l'ont pas connu comme vérité & comme juſtice? Peuvent-ils n'avoir point connu quelque regle de juſtice & quelque vérité de morale? Or il n'y a que Dieu qui ſoit la regle de la juſtice, & les vérités de morale ne ſe connoiſſent qu'en Dieu. C'eſt donc une témérité à ces Religieux, d'avoir cru qu'ils n'avoient eu aucune connoiſſance de Dieu, juſques à ce qu'on ait commencé à leur prêcher l'Evangile. Ils peuvent bien n'avoir eu, ſur tout cela, que des penſées imperceptibles. Mais c'eſt une autre témérité d'aſſurer, que cela ne ſuffiſe pas pour pouvoir dire, qu'on n'a pas été ſans quelque connoiſſance de Dieu.

2°. Il y a des Théologiens qui ſoutiennent, que, quelque mauvaiſe action que l'on faſſe, ce ne ſera point un péché formel que Dieu puiſſe imputer, ſi l'on n'a quelque penſée que l'on fait mal. On les combat ordinairement par l'exemple de S. Paul, qu'on ne peut nier qui n'ait été fort coupable devant Dieu, en perſécutant l'Egliſe, quoiqu'il té-

moigne ne l'avoir fait que parce qu'il croyoit rendre en cela un grand service à Dieu. Mais cette instance, quelque forte qu'elle paroisse, peut aisément être renversée par les pensées imperceptibles. Car qui peut savoir, diront ceux qui y ont recours, si cet ardent persécuteur des Chrétiens n'a pas eu cent fois des pensées qui le détournoient de ce dessein, dont cet Apôtre n'a pas fait de mention, parce que c'étoient des pensées imperceptibles, qu'il n'a pas lui-même connues? VII. Cl. N. XIV.

3°. Un des plus grands principes de la morale chrétienne, c'est ce qu'enseigne S. Léon, quand il dit, qu'il y a deux amours, d'où procedent tous les mouvements de la volonté humaine; l'amour de Dieu, & l'amour du monde: que dans l'amour de Dieu il n'y a rien de trop, & que dans l'amour du monde, il n'y a rien que de mauvais. Et il s'ensuit de-là, qu'étant obligés de rapporter à Dieu toutes nos actions, les infideles ne font délibérément aucune action qui ne soit un péché. On a trouvé étrange que ces deux Propositions aient été censurées dans un certain Décret (*a*). Mais un Défenseur des pensées imperceptibles a trouvé une grande témérité à ce qu'on a dit sur cela contre ce Décret subreptice. C'est, dit-il, une témérité de trouver à redire, qu'on ait condamné à Rome cette derniere Proposition, à moins qu'on ait des raisons convaincantes qu'elle n'est pas condamnable. Il prétend, qu'il faudroit donc être assuré, par des raisons convaincantes, qu'un infidele ne sauroit faire aucune action délibérée qui ne soit péché. Or voici comme il a prétendu prouver qu'on n'en est pas assuré.

Ce n'est pas, dit-il, *une hypothese impossible, qu'un infidele aît eu cinquante mille idées de Dieu comme Dieu, qui auront produit en lui cinquante mille complaisances libres pour ces idées. Or ces complaisances libres auront été exemptes de péché. Il n'est donc pas impossible, que quelques actions libres d'un infidele ne soient pas péché.*

Hypothese rare, s'il y en eut jamais, qu'un infidele, qui ne croit pas en Dieu (car c'est ce qu'on entend par un infidele) ait eu cinquante mille pensées de Dieu, pour lesquelles il aura eu cinquante mille complaisances libres. Mais quand on mettroit en jeu les pensées imperceptibles, à qui persuadera-t-on, qu'une telle hypothese ne doive pas être regardée comme impossible; c'est-à-dire, comme éloignée de toute sorte de vraisemblance? Car cela suffit dans la morale, pour regarder comme impossible, la supposition d'un événement, dont on ne sauroit apporter aucun exemple. Les Epicuriens ne vouloient pas qu'on se mît en peine de prouver qu'il y a des Dieux. ils prétendoient, qu'on en étoit

(*a*) Le Décret d'Alexandre VIII contre trente-une Propositions.

VII. Cl. N. XIV. assuré par la notion naturelle qu'on en avoit. C'étoit donc uniquement sur cela qu'étoit fondée la connoissance, qu'ils disoient avoir de la divinité. Cependant à quoi aboutissoit cette notion? A croire des Dieux en forme humaine, dont la béatitude seroit troublée, s'ils prenoient soin de quoi que ce soit de ce qui se passe dans le monde. Or, s'en est-il jamais trouvé aucun, qui ait avoué qu'il avoit eu souvent la pensée d'un Dieu unique, tout-puissant, créateur du monde, & qui étoit un pur esprit? Il est sans doute, que Dieu auroit pu leur donner vingt-mille fois cette pensée, s'il avoit voulu, & la leur faire recevoir avec complaisance; mais s'ensuit-il de-là, qu'en raisonnant contre les regles de la puissance à l'acte, on ait pu conclure de cette supposition chimérique, que c'est une témérité de trouver mauvais qu'on ait condamné cette doctrine des Saints Peres: *Tota infidelium vita, peccatum est, & falsa virtus, etiam in optimis moribus?* Non, assurément: c'est une méchante conséquence. Mais voici ce qui pourra ouvrir les yeux à ceux qui la voudroient soutenir.

Prosper. Sent. 106.

C'est un cas qui fut proposé à la Chine, dans une grande Assemblée de Missionnaires, dont Navarrette étoit. Il le rapporte dans son second Tome, Traité IV. §. 2. Il dit, qu'un Gouverneur de la ville de Canton, infidele & fort méchant homme, à qui on faisoit le procès pour ses concussions, s'étant pendu dans le temps que tous les Missionnaires étoient enfermés dans cette ville, on mit en question, SI ON POUVOIT ASSURER, SANS TÉMÉRITÉ, QU'IL ÉTOIT DAMNÉ. Il nomme plusieurs Jésuites qui soutinrent, qu'on ne le pouvoit *assurer sans témérité*, parce que Dieu, disoient-ils, l'avoit pu éclairer dans le dernier moment de sa vie, & lui donner des graces, par l'aide desquelles, s'étant converti à Dieu, il auroit fait un acte de contrition. Mais il dit, que lui & d'autres Jésuites maintinrent, qu'on pouvoit assurer, sans témérité, qu'il étoit damné.

Etant depuis retourné en Europe, & étant à Rome, il y proposa ce cas au S. Office: & voici ce qui lui fut répondu.

Que les Missionnaires ne doivent point se fonder sur ces prétendues possibilités; mais qu'ils sont obligés d'enseigner, que les infideles, mourant sans avoir reçu le Baptême, ou sans avoir eu un vrai desir de le recevoir, sont damnés, & à plus forte raison, quand ils se sont tués eux-mêmes.

On dira peut-être, qu'il s'agissoit du salut d'un infidele, dans cette hypothese des graces que Dieu lui avoit pu donner au dernier moment de sa vie; au lieu que, dans celle des cinquante mille pensées de Dieu, comme Dieu, & d'autant de complaisances libres à cette pensée, que Dieu auroit formées, par sa grace, dans l'ame d'un infidele, il s'agit seu-

lement de trouver dans un infidele, quelques mouvements libres de sa volonté, qui seroient exempts de péché. Mais cette réponse ne seroit pas pertinente : car quelque différent que soit ce qu'on infere de l'autre, il suffit que ce que l'on suppose dans l'un & dans l'autre, soit, d'une part, absolument possible à Dieu, & de l'autre, fort éloigné de sa conduite ordinaire dans la distribution de ses graces. Car c'est sur cela qu'il a été très-judicieusement résolu à Rome, *qu'on ne devoit point se fonder* SUR CES SORTES DE POSSIBILITÉS, mais sur d'autres principes, pour s'assurer de ce que l'Eglise veut qu'on enseigne. VII. Cl. N. XIV.

§. VI.

Que les pensées imperceptibles peuvent encore moins être reçues dans la dispute de la vue des choses en Dieu.

Il y a long-temps que je n'ai parlé de notre Ami. Mais ce que je viens de dire, dans les paragraphes précédents, des pensées imperceptibles, le regarde plus que personne. Car il en a pris la défense avec tant de chaleur, qu'il traite de *turlupinade* ce qu'on a dit dans le Wendrock de ces pensées, auxquelles on ne pense point: *Refellitur cogitationum de quibus non cogitatur inane commentum.*

Cependant on ne voit pas quel usage il en peut faire, pour soutenir qu'on ne peut voir que dans la vérité increée, qui est Dieu, les vérités nécessaires & immuables. Car on a fait voir dans le §. III. du second Article, que ce seroit changer l'état de la question, que de ne pas entendre par-là, que ces vérités nécessaires se voient en Dieu, qui est la vérité increée, *tamquam in objecto cognito;* & que par conséquent, je ne pourrois voir, dans la vérité increée, les vérités de Géométrie, que je n'eusse en les voyant, une connoissance aussi claire de la vérité increée que de ces vérités géométriques, comme on en peut juger par le véritable sens de ces paroles, *on voit les conclusions dans les principes*, que tout le monde avoue n'être vraies, que quand on connoît autant & plus les principes que les conclusions, suivant cet axiome: *Propter quod unumquodque est tale, & illud magis.*

Puis donc que je connois très-clairement les principes de la Géométrie, lorsque je les lis dans un livre, ou que je les enseigne à d'autres, s'il étoit vrai que je ne les pusse voir qu'en Dieu, qui est la vérité increée, il faudroit que je visse cette vérité increée, autant & plus clairement que je ne connois, par exemple, que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. Or ce ne seroit ne la voir que très-obscu-

VII. Cl. N. XIV. rément, ou plutôt ne la point voir, que de n'en avoir qu'une prétendue pensée imperceptible.

C'est à quoi notre Ami ne répond rien. Il se contente d'opposer, à ce qu'on a dit sur cela dans la Dissertation, cinq ou six Instances, qu'il appelle *Rétorcutions*. Mais c'est ce que je crois devoir remettre à un nouvel Article, parce que j'ai quelques regles à donner sur cette matiere des Instances, afin qu'on puisse mieux juger quand elles sont bonnes ou mauvaises.

ARTICLE VI.

Instances.

SIXIEME REGLE.

IL arrive assez souvent dans les disputes de science, qu'avant que de répondre directement à l'argument de notre adversaire, on lui propose des difficultés qu'on peut appeller Instances, qui seroient un grand préjugé que l'argument ne vaut rien, si on ne pouvoit y satisfaire. Mais pour juger si ces Instances sont bonnes ou non, il faut considérer si elles sont à propos, si elles ne changent point l'état de la question; & pour le reconnoître, il faut prendre garde, si on en peut inférer la contradictoire de l'une des Propositions de l'argument auquel on avoit à répondre.

APPLICATION.

J'avois à prouver, qu'il n'est pas vrai qu'on ne puisse voir les vérités nécessaires & immuables que dans la vérité increéée, & je l'ai prouvé par cet argument.

J'ai vu cent fois que la vérité de grand nombre de Propositions de Géométrie & d'Arithmétique étoit nécessaire & immuable en leur maniere, sans avoir eu aucune pensée de la vérité increéée. Et j'ai lieu de croire qu'il en est de même de tous ceux qui étudient ces sciences.

Or on ne pourroit pas voir la vérité de ces Propositions dans la vérité increéée, sans avoir quelque pensée de la vérité increéée.

Il n'est donc pas vrai qu'on ne les puisse voir que dans la vérité increéée.

Voilà à quoi notre Ami avoit à répondre. Il n'a pas osé révoquer en doute la premiere Proposition, Et il n'a opposé à la seconde, comme

j'ai dit, que cinq ou six Instances, qu'il appelle des *Rétorcutions.* C'est donc ce que nous avons à examiner, si elles sont conformes à la regle que nous venons de poser; c'est-à-dire, si elles montrent, que l'on peut voir la vérité B dans la vérité A, comme dans un objet connu, sans avoir aucune pensée de la vérité A. VII. Cl. N. XIV.

PREMIERE INSTANCE.

En vérité, il est surprenant qu'un Auteur, d'ordinaire si fertile en Rétorcution, ne se soit pas apperçu, que, si cette raison étoit de quelque solidité, on pourroit la lui rétorquer en bien des manieres fort embarrassantes. Car qui empêche qu'on ne lui dise: Si la Grace étoit nécessaire à chaque bonne action, ne devrois-je pas m'en être apperçu par ces sentiments intérieurs, par lesquels je connois intimément tout ce qui se passe en moi. Cependant, dans toutes les bonnes œuvres que j'ai pu faire, je ne me suis jamais apperçu, ni de la nécessité, ni même de la présence de cette Grace. Donc &c.

RÉPONSE.

La grace actuelle (qui est celle que l'on doit entendre dans cette Instance) est définie par S. Thomas: *Misericordia Dei quæ interiùs motum mentis operatur.* Ainsi elle comprend deux choses. 1°. La miséricorde de Dieu, qui opere en moi. 2°. Ce que cette miséricorde de Dieu opere en moi, qui est une bonne pensée dans l'entendement; & un bon amour dans la volonté. Or la connoissance de ce dernier, par un sentiment intérieur, ne dépend point de la connoissance du premier. Car il n'y a que la pensée & l'amour que je puisse voir par un sentiment intérieur; au lieu que je ne puis connoître que par la foi, & par conjecture, que c'est la miséricorde de Dieu qui opere en moi cette pensée & cet amour. Il n'est donc pas étonnant, que m'étant souvent apperçu que je pensois à donner l'aumône, & que je la voulois donner, je ne me sois pas apperçu, par le même sentiment intérieur, que c'étoit Dieu qui me donnoit cette pensée & cette volonté: car ce dernier n'est pas de nature à être connu par un sentiment intérieur. On ne le connoît, comme j'ai dit, que par la foi en général, & par conjecture en particulier. Mais il n'en est pas de même, quand on dit que la vérité B ne se peut voir que dans la vérité A. Car alors on ne peut connoître B qu'on ne connoisse A, ni penser à B qu'on ne pense à A. Et par conséquent c'est bien raisonner: Je puis connoître très-clairement B, sans avoir aucune pensée d'A. Il n'est donc pas vrai que je ne puisse voir B que dans A.

VII. Cl. N. XIV.

SECONDE INSTANCE.

Ne lui pourroit-on pas dire encore : Si la grace étoit efficace par elle-même, on s'appercevroit, par ce sentiment intérieur, qui nous révele tout ce qui se passe en nous, que c'est la grace qui nous détermine? Et cependant, loin de sentir cela, on sent, au contraire, clamante conscientiâ, *que* C'EST NOUS-MÊMES QUI NOUS DÉTERMINONS : *Donc &c.*

RÉPONSE.

L'efficace de la Grace est un effet de la toute-puissance de Dieu, qui, étant maître de nos cœurs, nous détermine au bien, en faisant que nous nous y déterminons nous-mêmes. C'est ce dernier, *que nous nous déterminons nous-mêmes*, que nous pouvons sentir intérieurement : car cela est du ressort du sentiment intérieur. Mais la toute-puissance de Dieu n'en est pas. Il ne peut donc nous apprendre que c'est Dieu qui nous détermine. C'est la foi qui nous a fait connoître ce que nous en savons en général ; & si Dieu en donne quelque pensée en particulier aux ames pieuses, plus recueillies en lui, & plus attentives à ses divines inspirations, elles peuvent avoir un sentiment intérieur de cette pensée. Cette seconde Instance ne vaut donc pas mieux que la premiere.

TROISIEME INSTANCE.

Ne nous seroit-il pas aisé d'ajouter : Si les couleurs, comme le verd & le bleu, étoient des modifications de notre ame, je devrois m'appercevoir, en voyant ces couleurs, que mon ame est verte & bleue ; & cependant, loin de m'en appercevoir, c'est aux objets matériels que j'attribue ces couleurs, & on a vu même des gens qui passoient pour de bons Cartésiens, qui nioient fortement que leur ame fût verte ou bleue. Donc &c.

RÉPONSE.

Je suis de ceux qui tiennent ce que M. Descartes a dit des couleurs, que ce sont des modalités de notre ame. Mais je tiens en même temps, que si je disois de mon ame qu'elle est tantôt verte, tantôt bleue, tantôt rouge, tantôt blanche, tantôt noire, & qu'elle est en même temps verte, bleue, rouge, blanche & noire, ce seroit un langage impertinent & contraire à l'institution de la nature. Car Dieu a voulu que notre ame eût les sentiments de différentes couleurs, selon les divers changements qui

qui se font dans les organes du sens de la vue, afin qu'il lui fût plus facile de distinguer les corps, que si elle ne les pouvoit distinguer que par les différentes configurations intérieures & extérieures de leur étendue. Ce n'est donc point pour elle-même qu'elle a les sentiments du verd & du bleu; mais pour distinguer le corps qu'elle pourroit appeller verd, parce qu'il lui auroit donné occasion d'avoir un certain sentiment, d'un autre corps, qu'elle pourroit appeller bleu, parce qu'il lui auroit donné occasion d'avoir un autre sentiment. Ce sont donc ces corps qu'elle a dû appeller verds & bleus, & elle auroit très-mal fait de s'appeller verte & bleue, comme on le peut faire voir par ces deux raisons. VII. Cl. N. XIV.

1°. Nous parlons pour faire entendre ce que nous concevons. Or je ne puis appeller une chose verte ou bleue que je ne fasse concevoir qu'elle est étendue: car il est impossible de concevoir autrement ce que nous appellons verd ou bleu. Il n'y a donc que les corps que je doive appeller verds ou bleus. Et je ferois très-mal de dire que mon ame est verte ou bleue, parce que ce seroit faire concevoir que mon ame est étendue.

2°. Si je devois dire que mon ame est verte & bleue, je devrois dire aussi qu'elle est dans le même temps blanche, noire, verte, jaune, rouge. Car je puis voir en même temps de la neige, du charbon, une feuille verte, une feuille bleue, & une autre rouge. Or ce seroit ruiner la fin naturelle des couleurs, puisqu'au lieu de me servir à distinguer les divers corps que je regarde, elles ne feroient que les confondre, en faisant prendre pour la même chose, ce que j'appelle blanc, & ce que j'appelle noir. On peut donc être fort bon Cartésien, & nier fortement que notre ame soit verte ou bleue.

Cette Instance ne vaut donc rien pour affoiblir ma premiere preuve contre ce paradoxe: Qu'on ne peut voir les vérités géométriques que dans la vérité incréée. C'est, ai-je dit, que je me serois apperçu de la pensée que j'aurois eue de la vérité éternelle, en pensant aux vérités géométriques, si je n'avois ces dernieres qu'en pensant à l'autre. Mais bien loin qu'on puisse former une Instance contre cette preuve de ce sentiment de M. Descartes, que les couleurs sont des modalités de notre ame, on en peut tirer un grand préjugé pour la solidité de cette preuve. Car comment M. Descartes est-il entré dans son sentiment touchant les couleurs? Ç'a été en s'arrêtant à ce qui nous paroît très-clair & très-certain par un sentiment intérieur, qui ne nous trompe point, & en rejettant ce que nous y avons ajouté de plus sans aucune preuve raisonnable. C'est ce qu'on peut voir dans le premier Livre des Principes, N°. LXVIII. « Nous connoissons, dit-il, clairement la couleur, si nous la considérons

VII. Cl. „ comme une penſée & un ſentiment qu'a notre ame. Mais quand nous
N. XIV. „ voulons juger que la couleur eſt du nombre des choſes qui ſubſiſtent „ hors de notre penſée, nous ne concevons en aucune façon quelle „ choſe c'eſt que cette couleur. Et lorſque quelqu'un nous dit qu'il voit „ de la couleur dans un corps, c'eſt comme s'il diſoit, qu'il voit quel-„ que choſe, mais qu'il ignore entiérement quelle eſt la nature de cette „ choſe; & il ne s'imagine en avoir quelque connoiſſance que parce qu'il „ ſuppoſe, ſans avoir aucune raiſon de le ſuppoſer, que la couleur qu'il „ croit voir dans une fleur, a quelque reſſemblance avec le ſentiment qu'il „ en a éprouvé". Voilà ce qui a fait juger à ce Philoſophe, que la couleur étoit une modification de notre ame.

C'eſt à peu près ce que j'ai fait dans ma preuve. J'ai conſidéré que quand j'ai voulu m'aſſurer que quelques propoſitions de Géométrie que j'avois trouvées, étoient tout-à-fait certaines, je m'en ſuis trouvé fort aſſuré, quand j'ai vu clairement, dans mon eſprit, qu'elles avoient une liaiſon néceſſaire avec d'autres propoſitions démontrées. Mais ſachant que de grands hommes avoient penſé qu'on ne pouvoit voir les vérités néceſſaires que dans la vérité increéée, j'ai recherché comment cela pourroit être vrai, & je ne l'ai pu trouver. Car j'ai penſé, qu'afin que j'euſſe trouvé dans la vérité increéée, la vérité de ces nouvelles propoſitions, il faudroit qu'en les examinant, j'euſſe penſé à la vérité increéée. Or ſi j'y avois penſé, ai-je dit, je m'en ſerois apperçu par le ſentiment intérieur que nous avons de ce qui ſe paſſe en notre eſprit. D'où j'ai conclu, auſſi-bien que M. Deſcartes ſur le ſujet des couleurs, que je devois m'arrêter à ce que je ſavois certainement, & laiſſer là ce qui ne me paroiſſoit appuyé d'aucune preuve.

Confirmation des trois Instances.

Les arguments qu'on vient de rétorquer à l'Auteur, ſont d'autant plus preſſants qu'il ne s'y agit que de choſes, qui conſtamment ſont des penſées, & que ce n'eſt que des penſées dont parle le principe cartéſien que l'Auteur met en œuvre; ſavoir, qu'elles ne peuvent être en nous, ſans que nous nous en appercevions. Au lieu que dans l'argument qu'il forme contre le ſentiment de S. Auguſtin, il s'agit non pas de nos penſées, mais du ſujet ou de l'objet dans lequel nous voyons les vérités néceſſaires & immuables. Or il ſe peut très-bien faire que ce ſujet nous ſoit inconnu, ou du moins qu'il ne nous ſoit pas connu ſelon tout ce qu'il eſt, quoique ce ſoit en lui que nous voyions les vérités néceſſaires.

RÉPONSE.

VII. Cl. N. XIV.

Tout eſt faux dans la comparaiſon que fait notre Ami de ſes arguments avec le mien. Ce qu'il dit n'eſt point vrai, qu'il ne s'agit dans ſes arguments que de choſes, qui conſtamment ſont des penſées. On a pu voir le contraire dans les réponſes que j'y ai faites. Car ſi en faiſant une bonne œuvre, je ne me ſuis pas apperçu de la néceſſité & de l'efficace de la Grace, eſt-ce avoir manqué à m'appercevoir d'une penſée que j'aurois eue? Or c'eſt de quoi il s'agit dans ces deux premiers arguments. Et pour le troiſieme, il y a encore moins d'apparence de dire, que manquer à m'appercevoir que mon ame eſt verte ou bleue, ce ſoit manquer à m'appercevoir d'une penſée, que j'aurois dû connoître par un ſentiment intérieur. Il n'a donc qu'à rétracter ce qu'il dit d'abord, *qu'il ne s'agit dans ſes arguments que de choſes, qui conſtamment ſont des penſées. Et que ce n'eſt que des penſées dont parle le principe cartéſien que j'ai mis en œuvre; ſavoir, qu'elles ne peuvent être en nous ſans que nous nous en appercevions.* Je ne ſais ſi en parlant de ce principe cartéſien, il prétend avoir fait voir par ſes Inſtances qu'il n'eſt pas vrai. Si cela eſt, il s'eſt fort trompé.

Ce qu'il ajoute n'eſt pas moins faux. *Au lieu*, dit-il, *que dans l'argument de la Diſſertation contre le ſentiment de S. Auguſtin, il s'agit non de nos penſées, mais du ſujet ou de l'objet dans lequel nous voyons les vérités néceſſaires & immuables.*

J'avoue qu'il s'agit dans mon argument de cet objet: mais s'enſuit-il de-là qu'il ne s'agiſſe pas de mes penſées? C'eſt tout le contraire. Car cet objet, dans lequel on prétend que je dois voir les vérités géométriques, ne me ſerviroit de rien pour les voir, ſi je ne le voyois lui-même, & par conſéquent ſi je n'y penſois. Il s'agit donc, & de nos penſées, & de l'objet dans lequel on prétend que nous voyons les vérités néceſſaires & immuables.

Pour l'en convaincre, je n'ai qu'à répéter mon argument. Si les vérités géométriques ne ſe pouvoient voir que dans la vérité increéée, je ne pourrois m'aſſurer que ce ſont des vérités néceſſaires & immuables, qu'en voyant la vérité increéée. Or voir une vérité, c'eſt y penſer. Je ne pourrois donc avoir vu la vérité des propoſitions de Géométrie, & ſur-tout de celles que je penſe avoir trouvées, & dont par conſéquent je dois avoir été plus occupé, que je n'euſſe penſé autant de fois à la vérité increéée. Or ſi j'y avois penſé, ſur-tout tant de fois, je m'en ſerois apperçu par un ſentiment intérieur, qui nous fait appercevoir ce qui ſe paſſe dans notre eſprit. Puiſque donc je ne me ſuis jamais apperçu d'a-

VII. Ci. N. XIV. voir pensé à la vérité éternelle, lorsque j'étois le plus occupé à m'assurer de la vérité de ces nouvelles propositions géométriques que j'avois trouvées, c'est, ce me semble, un très-fort argument, que, pour s'assurer de ces vérités, il n'est point nécessaire de penser à la vérité increéée, ni par conséquent de la voir; puisqu'on ne la pourroit voir sans y penser. Notre Ami dira-t-il encore, que dans mon argument, il ne s'agit point de nos pensées, & que je n'ai pu m'y prévaloir de ce principe cartésien, *que nos pensées ne peuvent être en nous, sans que nous nous en appercevions ?*

Quatrieme Instance.

Combien de fois, en entrant dans ces chambres toutes de glaces, avons-nous vu un grand nombre d'objets, que nous ne voyons que par leur entremise, sans songer, ni même soupçonner qu'il y eût là des glaces ou des miroirs. Il en faut dire autant de ces lunettes dont les verres sont convexes.

Réponse.

Rien ne prouve moins que ces deux exemples. On a déja fait voir que ce seroit parler très-improprement, que de dire, que l'on voie dans ces lunettes, ce que l'on voit par ces lunettes: que l'on voit, par exemple, les satellites de Jupiter dans le Télescope; au lieu de dire, qu'on les voit par le Télescope. Et cela suffit pour rejetter ces exemples, comme ne pouvant être employés dans cette dispute sans changer l'état de la question. On n'a qu'à lire ce que j'en ai dit dans l'Art. II. §. III. Il seroit inutile de le répéter ici.

C'est la même chose des miroirs. Car on n'y voit point ce qu'on y voit, *tamquam in objecto cognito* (qui est ce que devroit être la vérité increéée, si c'étoit dans elle que l'on dût voir les vérités nécessaires & immuables) mais ils sont la cause efficiente, en ce qu'ils sont cause que nous voyons par des rayons réfléchis, ce que nous voyons ordinairement par des rayons directs, & ce que même nous ne pourrions pas voir par des rayons directs, comme quand nous voyons notre visage. Il est vrai cependant qu'on ne dit pas, comme on le dit des lunettes, que l'on voit les objets par le miroir, mais qu'on les voit dans le miroir. Mais cela ne vient que de cette erreur populaire, que nous ne nous voyons pas nous-mêmes dans le miroir, mais seulement notre image; au lieu que personne n'a jamais dit, que ce n'étoient que les images des satellites de Jupiter que l'on voit dans le Télescope. Je ne recherche point

la cause de cette erreur, mais assurément c'en est une. Car si je me mets à côté du miroir, & qu'une autre personne soit vis-à-vis de moi à l'autre côté, pourquoi ne seroit-ce pas la même personne que je verrois par des rayons droits en tournant mes yeux vers lui : & que je verrois par des rayons réfléchis en les tournant vers le miroir. VII. Cl. N. XIV.

Je ne dis rien de cette hyperbole, que l'on voit un grand nombre d'objets dans une chambre de glaces, sans songer, ni même soupçonner qu'il y a des glaces. On n'en pourroit rien conclure contre moi quand cela seroit vrai. Mais je ne crois pas qu'il soit jamais arrivé à personne d'avoir vu ces objets sans voir ces glaces. Comment donc auroit-on pu ne pas songer, ni même soupçonner qu'il y eût des glaces ?

CINQUIEME INSTANCE.

Il est certain que l'étendue est le sujet immédiat, dans lequel nous voyons toutes les manieres d'être de la matiere. Or combien de fois avons-nous pensé aux manieres d'être de la matiere, sans avoir la moindre pensée de son étendue.

RÉPONSE.

Je ne puis répondre à cette Instance que je ne sache deux choses. L'une, si notre Ami distingue la matiere de son étendue: L'autre, ce qu'il veut dire par cette phrase entortillée : *L'étendue est le sujet immédiat*, DANS LEQUEL NOUS VOYONS *toutes les manieres d'être de la matiere*, & si c'est autre chose que s'il avoit dit simplement : *L'étendue est le sujet immédiat de toutes les manieres d'être de la matiere*; ou s'il prétend, que quoique l'étendue ne soit pas le sujet immédiat de toutes les manieres d'être de la matiere, c'est néanmoins le sujet immédiat dans lequel nous les voyons, quoique nous puissions les voir sans penser à l'étendue.

SIXIEME INSTANCE.

Une des plus belles notions de Dieu est celle de l'être. L'être universel, l'être indéterminé, l'être absolument dit ; en un mot, l'être tout court, est Dieu même. Ce n'est point ici une notion arbitraire, ou une fiction de l'esprit humain. C'est de Dieu même que nous la tenons : EGO SUM QUI SUM. *Qui pense donc à l'être universel, à l'être indéterminé, pense à Dieu, & a Dieu présent à son esprit : cependant combien y a-t-il de gens qui pensent ainsi à l'être, sans croire, ni sans s'appercevoir de Dieu ; sans même qu'ils y fassent la moindre réflexion, & sans qu'ils croient avoir la moindre*

VII. Cl. N. XIV. *pensée de Dieu. Tout le monde est plein de ces gens, & l'on auroit souvent sujet de leur dire à peu près ce que S. Paul disoit autrefois aux Athéniens:* Quod ergo ignorantes colitis; hoc ego annuntio vobis.

R É P O N S E.

Cet argument a plus de trois termes, parce qu'il roule tout sur deux ou trois équivoques.

La premiere équivoque est dans le terme de l'*être*, qui est la même chose que l'*être tout court*. Car il se peut prendre pour l'*être universel*, *l'être indéterminé*, *l'être parfait*. Et c'est comme il se prend dans cette parole de Dieu à Moyse: *Ego sum, qui sum;* & dans cet autre de Moyse aux Israélites: *Qui est misit me ad vos.* Mais il se peut prendre aussi pour autre chose que pour l'*être universel & l'être parfait.* Quand je fais par exemple cette réflexion: Je pense: Donc je suis: *Cogito, ergo sum*, le *sum* de ce conséquent enferme la notion d'*être*, que j'apperçois évidemment qui me convient. Or cette notion de l'être, enfermée dans ces termes, *ergo sum*, n'est pas la notion de l'être universel, de l'être indéterminé, de l'être parfait, qui est marquée par ces paroles de l'Ecriture: *Ego sum, qui sum.* Car je ne serois pas sage si de ce premier conséquent: Donc je suis, j'inférois cet autre: *Je suis donc l'être universel, l'être indéterminé, l'être parfait.*

Supposant donc comme très-certain, que le terme d'Être, *sine addito*, est équivoque; c'est-à-dire, qu'il a deux notions fort différentes, ne convenant à Dieu que selon l'une, & n'y convenant point selon l'autre, afin qu'il n'y eût point de sophisme dans cet argument, il faudroit qu'il se prît dans la même notion d'*être universel*, & d'*être parfait*, dans la premiere proposition de cette Instance: *Une des belles notions de Dieu &c.*, & dans le premier conséquent: *Qui pense donc à l'être indéterminé, à l'être tout court, pense à Dieu.* Et dans la réflexion qu'on fait ensuite: *Que le monde est plein de gens qui pensent ainsi à l'être, sans croire avoir la moindre pensée de Dieu*, il faudroit aussi qu'il se prît dans la même notion. Et c'est ce que je nie, que le monde soit plein de gens qui pensent à l'*être sans croire penser à Dieu*, si on prend le mot d'être dans la notion de l'être universel, de l'être indéterminé, de l'être parfait. Car, au contraire, il est très-rare qu'on le prenne dans cette notion, que quand on veut expliquer ce que c'est que Dieu. Or on ne peut pas alors penser à l'*être* sans croire penser à Dieu. Cette Instance n'a donc quelque apparence qui éblouit, qu'en ce qu'on change insensiblement la notion de l'être, en le prenant d'abord pour l'être indéter-

miné, l'être universel, l'être parfait: au lieu qu'on le prend dans cette derniere réflexion, dans une notion abstraite, selon laquelle nous l'attribuons à tout ce qui subsiste dans le monde; comme quand nous distinguons les êtres, des manieres d'être; & les êtres corporels, des êtres intelligents. Car il est vrai que le monde est plein de gens qui pensent à l'*être* selon cette notion. Mais rien n'est plus mal fondé, que de prétendre que ces gens là pensent à Dieu en pensant à l'être; & ce feroit une chétive prédication que de leur dire: *Quod ignorantes cogitatis, hoc ego annuntio vobis.* VII. Cl. N. XIV.

C'est tout ce qui se pourroit dire à des Philosophes extravagants, qui s'imagineroient que l'être universel, l'être parfait ne seroit pas Dieu; ou a des personnes, qui ayant entendu parler à des Métaphysiciens de l'être universel & illimité, n'auroient pas su que c'est Dieu qu'ils entendoient par-là. Mais il y auroit encore une équivoque à éviter. C'est qu'on pense à une chose explicitement ou implicitement. Je pense explicitement à ce que je m'apperçois être enfermé dans l'idée de ma pensée. Et je pense implicitement à une autre chose, qui est enfermée dans cette idée, quoique je ne m'en apperçoive pas. En voici un exemple. Ce qui fait que nous sommes déterminés par une nécessité naturelle à vouloir être heureux, c'est que l'idée du bonheur enferme la jouissance d'un bien parfait, qui peut remplir toute la capacité de notre volonté. Or ce bien parfait ne peut être que Dieu: mais comme cela ne nous paroît pas pendant cette vie, ce n'est qu'implicitement que nous pensons à Dieu, & que nous l'aimons en desirant d'être heureux. Et cet amour nécessaire & implicite de Dieu ne nous est d'aucun mérite, & est bien différent de cet amour que Dieu exige de nous, par le premier & le plus indispensable de tous ses commandements.

Lors donc que notre Ami dit, qu'il y a des gens qui pensent à l'être universel sans croire penser à Dieu, je lui demande, si l'idée qu'ont ces gens-là de l'être universel, est différente de celle qu'ils ont de Dieu, ou si elle n'en est pas différente; ne concevant autre chose que Dieu par l'être universel? Si elle n'en est pas différente, je dis que l'hypothese est fausse; c'est-à-dire, qu'ils ne peuvent pas ne point croire penser à Dieu en pensant à l'être universel. Que si l'idée qu'ils ont de l'être universel est différente de celles qu'ils ont de Dieu, comme ce ne sera alors qu'implicitement qu'ils penseront à Dieu, il ne sera pas étrange qu'ils ne croient pas penser à Dieu.

Cette explication de l'Instance, prise de la notion de Dieu, feroit la plus favorable. Mais ce que je dis en dernier lieu, & que je supplie de bien remarquer, est, qu'on ne s'en pourroit servir qu'en changeant l'état

VII. Cl. N. XIV. de la dispute. Car pour me l'objecter, il faudroit que je fusse demeuré d'accord, que pour voir les vérités nécessaires, nous avons besoin de les voir dans une vérité unique, qui luiroit au dessus de nos ames, & que j'aurois seulement douté, si cette vérité étoit Dieu. Ce seroit alors qu'on me pourroit dire: vous avez tort de douter si cette vérité est Dieu. Car étant dans cette pensée, ce n'est pas une preuve que vous ne voyez pas en Dieu les vérités nécessaires, de ce que vous ne croyez pas les y voir. Mais ce n'est point du tout de cela qu'il s'agit. Le sentiment que je n'ai pu embrasser, est, que pour être pleinement persuadé des vérités géométriques, j'aie eu besoin de les voir dans une vérité commune, supérieure à tous les esprits, & qu'ils devoient tous consulter. Il est bien vrai que j'ai bien su, que les défenseurs de ce sentiment vouloient que cette vérité unique, dans laquelle on auroit dû voir ces autres vérités, fût Dieu. Mais ce n'est point à quoi je me suis arrêté dans cette premiere preuve de la Dissertation. Ç'a été uniquement sur ce principe de l'intelligence humaine, que, pour voir une vérité dans une autre vérité, il faut que cette autre vérité nous soit pour le moins aussi connue que la premiere. Or je n'ai pas eu la moindre pensée de cette vérité commune, quand j'ai vu clairement, & avec plus d'attention, beaucoup de vérités géométriques. Ce n'est donc point dans cette vérité commune que je les ai vues. Notre Ami n'a pu contester mon expérience, ni prétendre que les autres en avoient de contraires. Il a dressé toutes ses machines contre la premiere proposition, & ce que j'ai appellé un principe de l'intelligence humaine: il a cherché diverses Instances pour le faire révoquer en doute. C'est à vous, Monsieur, de juger si je n'y ai pas satisfait, & si je n'ai pas rendu inutile tout ce qu'il dit ensuite de ces Instances, où ce qu'il dit de Dieu, comme d'un miroir arbitraire, ne peut du tout être appliqué à ma premiere raison. Passons donc à la seconde.

ARTICLE VII.

Des Idées.

SEPTIEME REGLE.

UNe autre marque qui nous doit faire juger qu'un sentiment est insoutenable, est quand on se trouve engagé pour répondre aux argumens qui le détruisent, de prendre pour des paradoxes outrés les vérités les plus claires; telle qu'est cette vérité: que les idées, que nous ne pouvons

vons douter qui ne soient en nous, d'un tout, d'une partie, d'un nombre, d'un cercle, d'un cube, appartiennent à notre nature, & sont des manieres d'être de notre ame. VII. Cl. N. XIV.

APPLICATION.

C'est ce que nous allons voir qui est arrivé à notre Ami, en voulant répondre à ma seconde raison.

Je voudrois bien qu'on la lût dans la Dissertation latine; car il me semble qu'elle y est mise dans un si grand jour, qu'il se trouvera peu de personnes qui n'en soient persuadées. Mais je me contenterai de la mettre ici, comme il la rapporte en abrégé, en remettant seulement en un endroit un mot qu'il a omis, qui en ôte l'équivoque qu'il a cru y avoir trouvée.

SECONDE RAISON.

Voici donc cette seconde raison. Il est inutile, dit-il, *de recourir à la vérité éternelle, pour juger de la vérité des propositions nécessaires & les plus exactement démontrées, si, sans sortir de chez nous, nous trouvons dans notre esprit tout ce qu'il faut pour former & affermir ces jugements. Or nous l'y trouvons effectivement; car pour cela il ne faut que trois ou quatre choses; 1°. des idées: 2°. la vertu de lier ces idées: 3°. le consentement à cette liaison: 4°. la vertu d'inférer une proposition, d'une ou de plusieurs autres. Or constamment notre ame a tout cela.*

1°. *Elle sent bien qu'elle a les perceptions ou idées de plusieurs choses, de quelque part qu'elles lui viennent:* undecumque illas habuerit.

2°. *Elle s'apperçoit bien qu'elle fait la liaison de ces idées:* connexio illarum à mente mea fit.

3°. *Elle ne voit pas moins clairement le consentement qu'elle donne à cette liaison:* ut & assensus quo illi connexioni adhæret.

4°. *Enfin elle trouve chez elle une vertu illative, par laquelle elle infere une chose d'une autre: Donc, &c.*

Voilà à quoi notre Ami avoit à répondre: & voici comme il le fait.

RÉPONSE.

Pour répondre à cet argument, on convient qu'il seroit fort inutile de recourir à la vérité éternelle, si on trouvoit chez soi des vérités nécessaires

VII. Cl. *& immuables, ou du moins tout ce qu'il faut pour juger de la vérité des*
N. XIV. *propoſitions néceſſaires & démontrées. Mais par malheur, c'eſt ce qu'on ne trouve point chez ſoi, quand on ſe connoît un peu.*

REPLIQUE.

Jamais aveu ne fut plus ſincere, ni plus propre à faire trouver, ſans beaucoup de peine, qui a tort ou qui a raiſon. Il demeure d'accord qu'il ſeroit fort inutile de recourir à la vérité éternelle, ſi on peut trouver chez ſoi tout ce qu'il faut pour juger de la vérité des propoſitions néceſſaires & démontrées. Il eſt donc réduit à montrer qu'il n'eſt pas vrai, que toutes les choſes qui ſont néceſſaires, & qui ſuffiſent pour s'aſſurer de la vérité des propoſitions démontrées, ſe trouvent en nous. Il ne dit pas qu'il faille autre choſe; mais il prétend que l'une de ces choſes, ſavoir les *idées*, ne ſe trouve point chez nous, à l'égard des vérités néceſſaires; c'eſt-à-dire, que ces idées ne ſont point des manieres d'être de notre eſprit, mais quelque choſe qui en eſt réellement diſtinct. C'eſt à quoi ſe termine ſa Réponſe, comme il paroît par ſes termes que nous allons rapporter.

SUITE DE LA RÉPONSE.

L'unique partie de ſon analyſe qu'on ſouhaiteroit qu'il prouvât bien, ce ſeroit, que ſans ſortir de chez nous, nous trouvons dans notre eſprit les idées des vérités néceſſaires & immuables. Cela ſeul ſuffiroit. Voyons donc comme il s'y prend. Il dit pour toute preuve, que l'ame les apperçoit dans elle-même; in ſeipſa animadvertit. *Mais que ſignifie cette expreſſion? Rien n'eſt plus équivoque.*

REPLIQUE.

C'eſt ce qu'il n'auroit pas dit, s'il avoit rapporté mon paſſage entier. Le voici.

Fruſtra recurrimus ad veritatem æternam, quæ ſuprà mentes noſtras eſt, ſi in ipſâ mente noſtrâ reperimus quidquid neceſſarium eſt, ut vera eſſe judicemus quæ in ſcientiis apodicticè demonſtrantur. C'eſt ce qu'il avoue.

At rem ita ſe habere facile percipietur, ſi mens noſtra in ſe converſa quid in ſe agatur, dum ſcientias acquirimus, ſedulò inveſtigare voluerit. C'eſt ce qu'il combat.

Primò enim in ſe animadvertit multarum rerum PERCEPTIONES SIVE

IDÆAS, *undecumquè illas habuerit ; ut corporis, cogitationis, numerorum, totius, partis, æqualitatis, inæqualitatis, quæ eſt prima mentis operatio.* VII. CL. N. XIV.

S'il n'avoit pas oublié le mot de *perceptiones* dans l'abrégé qu'il a fait de cette propoſition, il n'auroit pu dire qu'il n'y a rien de plus équivoque que ces termes : *Mens in ſeipſâ animadvertit multarum rerum idæas.* Et qu'il eſt incertain, ſi on a voulu dire qu'elles ſe trouvent en elle comme une choſe qui lui ſeroit intimément unie, quoique réellement diſtincte d'elle ; ou, que ces idées appartiennent à ſa nature, comme ſes propriétés ou ſes manieres d'être : car le mot de *perceptions*, joint à celui d'*idées* (*perceptiones ſive idæas*) détermine manifeſtement celui d'idées à la derniere ſignification, puiſqu'on ne peut pas s'imaginer que nos *perceptions* ſoient autre choſe que des manieres d'être de notre eſprit. Il faut donc ſe contenter de rapporter ce qu'il dit contre ce dernier ſens.

SUITE DE LA RÉPONSE.

Si c'eſt en ce ſecond ſens, que l'Auteur dit que l'ame voit en elle-même (les perceptions) & les *idées de pluſieurs choſes* (c'eſt-à-dire, qu'elle les voit comme ſes propriétés & ſes manieres d'être) *on lui niera nettement que l'ame voie ces idées en elle-même ; & on regarde comme le plus outré de tous les paradoxes, que ces idées puiſſent être des manieres d'être de notre ame. Et le ſentiment intérieur n'en décidera jamais ; puiſque, quoique ces idées ſoient ſes manieres d'être ou non, on les doit toujours ſentir comme dans ſoi, & que même dans le ſentiment de S. Auguſtin, elles ſont intimément préſentes à l'ame.*

REPLIQUE.

Je ne ſais ce que les autres penſeront de ce que notre Ami décide avec tant de confiance, juſqu'à appeller *le plus outré de tous les paradoxes,* une vérité auſſi certaine, qu'eſt celle qu'il traite de cette ſorte. Je me contenterai de marquer en peu de mots ce qu'il auroit dû, ce me ſemble, avoir plus conſidéré.

1°. Il ſe contredit. Car comment accorder ce qu'il dit ici, que le ſentiment intérieur ne décidera jamais, ſi les idées de pluſieurs choſes ſont ou non des manieres d'être de mon ame, avec ce qu'il avoit dit d'abord, qu'il abandonneroit la néceſſité de recourir à la vérité éternelle, *ſi on trouvoit chez ſoi tout ce qu'il faut pour juger de la vérité des propoſitions néceſſaires ; mais que par malheur, c'eſt ce qu'on ne trouve point chez ſoi,* QUAND ON SE CONNOIT UN PEU. C'eſt par le ſentiment intérieur

VII. Cl. N. XIV. que l'on se connoît soi-même. Comment donc a-t-il pu dire, que pour peu qu'on se connoisse, on ne trouvoit point en soi la seule chose qu'il a pu mettre en doute qui s'y trouvât, savoir les idées, puisqu'il dit ici, que le sentiment intérieur ne décidera jamais si elles s'y trouvent ou non, en la maniere que j'ai fait entendre qu'elles s'y trouvoient; savoir comme appartenant à notre nature, & comme étant ses propriétés ou ses modifications.

2°. Il oublie ce qu'il avoit à prouver. Car il n'est point du tout question d'examiner s'il peut y avoir de prétendues idées réellement distinctes de notre esprit, & qui n'en seroient ni les propriétés ni les manieres d'être; telles qu'étoient celles que l'Auteur de la Recherche de la Vérité avoit pris tant de peine d'établir. Mais il s'agit uniquement de savoir, si on peut trouver chez soi les trois choses, que j'ai dit être nécessaires & suffisantes pour s'assurer de la vérité de ce qui s'enseigne dans les sciences démonstratives. Il avoit déclaré, que de ces trois choses, il n'y avoit que la premiere, où il est parlé des idées, qu'il n'avoueroit jamais que l'on pût trouver chez soi. Je nie fortement, dit-il, que ces idées se trouvent chez nous comme étant des modifications de notre ame. Mais il ne la nie, que parce qu'il n'a pas pris garde que j'avois expressément remarqué, que je prenois *les perceptions & les idées* pour des termes synonimes. Car qui a jamais pu nier que les *perceptions* que j'ai d'un cercle, d'un quarré, d'un nombre, ne soient des manieres d'être de mon esprit? Je puis donc certainement trouver chez moi la seule des trois choses qu'il a prétendu que je n'y pourrois pas trouver. Or il est demeuré d'accord, que si je les y pouvois trouver, il seroit inutile d'avoir recours à la vérité éternelle. Il faut donc qu'il avoue, que j'ai très-bien prouvé, par cette seconde raison, que c'est une supposition sans fondement, que les vérités nécessaires & immuables, telles que sont celles de la Géométrie, ne se puissent voir que dans la vérité éternelle.

VII. Cl. N. XIV.

ARTICLE VIII.

Confiance excessive.

HUITIEME REGLE.

ON doit être sur ses gardes en lisant un Auteur, qui parle de la bonté de sa cause avec une Confiance excessive. Car on doit appréhender, ou qu'il n'ait voulu imposer au public par cet air de confiance, ou que si c'est un trop honnête homme pour qu'on ait de lui ce soupçon, qu'il s'est trompé lui-même par de mauvaises raisons qui l'ont ébloui.

APPLICATION.

J'avois apporté une troisieme raison, contre la vue des vérités nécessaires & immuables dans la vérité éternelle, que je n'avois touchée qu'en passant. C'est que les vérités contingentes ne sont pas moins dans la vérité éternelle que les nécessaires; pourquoi donc n'y verroit-on que ces dernieres vérités?

Cette preuve a paru pitoyable à notre Ami. Il commence la réponse qu'il y fait par ces paroles : *Presque tout est faux dans cet argument.* Et il la finit par celles-ci : *Il faut qu'un sentiment soit bien insoutenable, quand il ne peut être défendu que par de pareils raisonnements.*

Mais n'est-il pas à craindre qu'on n'en dise autant de sa réponse? C'est ce que nous allons examiner.

RÉPONSE.

Presque tout est faux dans cet argument. 1°. *Il est faux que les vérités contingentes ne soient pas moins dans la vérité éternelle, que les vérités nécessaires. La vérité éternelle dans laquelle on prétend que l'on voit les vérités nécessaires, est l'essence divine. Car c'est dans les divers rapports des perfections qu'elle enferme que consistent ces vérités. Or, & l'essence divine, & les rapports de ces perfections, n'ont rien que de nécessaire & d'immuable, & par conséquent on n'y peut rien trouver de contingent. Les vérités contingentes enferment toujours l'existence, ou la production, l'action, ou le mouvement de quelque créature. Or ce n'est que dans ses décrets, & nullement dans son essence, que Dieu voit tout cela; & par conséquent ceux qui ne voient que son essence, n'y peuvent voir ces vérités.*

VII. Cl. *possible*, n'auroit été certainement autre chose que la toute-puissance
N. XIV. de Dieu.

6°. Mais voici une difficulté à laquelle on supplie notre Ami de répondre pertinemment. Il suppose qu'on ne voit dans l'essence divine que ce qui y est. C'est ce qui lui fait dire, que les vérités contingentes ne s'y voient point, parce qu'il n'y a rien de contingent dans cette essence. Or les choses n'y peuvent être qu'en deux manieres, formellement & éminemment. Il n'y a que les perfections, que nous pouvons concevoir sans aucun mélange d'imperfection; comme la toute-puissance, la souveraine sagesse, la souveraine bonté & autres semblables, que nous puissions regarder comme y étant formellement; mais toutes celles qui sont mêlées d'imperfection n'y sauroient être qu'éminemment. Telles sont certainement toutes les figures corporelles. On ne peut donc s'imaginer qu'il y ait dans l'essence divine des cercles, des triangles, des quarrés, des cylindres, des cubes, ni toutes les propriétés que l'on démontre de ces figures, si ce n'est éminemment. Or de bonne foi, peut-on croire que ce soit un grand avantage pour bien comprendre la Géométrie, de voir un *miroir arbitraire* (comme notre Ami appelle l'essence divine) qui ne contiendroit toutes ces choses qu'éminemment? L'avantage seroit grand, si ce miroir divin, non comme un objet connu, mais comme cause efficiente, nous en formoit toutes les idées dans notre esprit, & nous en faisoit tirer toutes les conclusions. Mais ce ne seroit pas alors voir ces vérités dans la vérité increéée, de quoi seul il s'agit; ce seroit les voir par la vérité increéée: & c'est ce qu'on n'a jamais nié qu'elle ne pût faire, & qu'elle ne fît souvent & dans l'ordre de la nature, & dans celui de la Grace, comme lorsque le Saint Esprit nous fait croire les vérités de la foi, que notre Ami ne dit pas que nous ne puissions voir qu'en Dieu.

Nous avons encore à dire un mot d'une seconde Réponse, qu'il fait à mon argument.

Seconde Réponse.

Mais quand ces vérités contingentes seroient contenues dans l'essence divine, il seroit encore faux qu'il n'y eût nulle raison, pourquoi nous y verrions plutôt les nécessaires que les contingentes? On trouve bien la raison, pourquoi entre les nécessaires, nous en voyons plutôt les unes que les autres, & pourquoi, entre différents hommes, les uns en voient un plus grand nombre, & les autres un moindre, & pourquoi le même homme en divers temps, en est plus ou moins éclairé.

Replique.

R E P L I Q U E. VII. Cl. N. XIV.

Si par la raiſon que l'on peut rendre à ces trois *pourquoi*, on entend ſeulement, que c'eſt qu'entre les vérités néceſſaires, il y en a à quoi l'on s'applique davantage qu'à d'autres, & qu'entre les hommes, les uns s'y appliquent plus que les autres, & que le même homme, en divers temps, s'y applique plus ou moins, ce n'eſt pas un grand myſtere, & il n'y a perſonne à qui cette raiſon n'ait pu aiſément venir dans l'eſprit.

Mais voici d'autres *pourquoi*, auxquels notre Ami pourra être plus empêché de répondre.

I. Pourquoi. Euclide, Archimede, & d'autres Payens ont trouvé beaucoup de vérités géométriques : & ſi on en croit notre Ami, ils ne les ont pu voir que dans la vérité éternelle, qui comme un miroir, eſt expoſé à la vue ſpirituelle de tous les hommes, & qui comme un oracle, répond à tous ceux qui la conſultent. Mais comment l'ont-ils conſultée, ne la connoiſſant pas? Ce n'a pu être que par l'application & le deſir de connoître ces vérités. Car, ſelon l'un des plus zélés partiſans de ces *vues des choſes en Dieu, le deſir de connoître la vérité eſt une priere naturelle, qui eſt toujours exaucée.* Malebr. Pourquoi donc Joſeph Scaliger, qui avoit aſſurément beaucoup d'eſprit, s'étant appliqué avec grand ſoin à l'étude de ces mêmes vérités, dans la paſſion qu'il avoit de trouver la quadrature du cercle, ne les a-t-il point vues dans ce miroir expoſé à la vue de tous les hommes; & que ſur les mêmes queſtions qu'Archimede avoit réſolues, il a cru voir des erreurs dans les livres de cet excellent Géometre, & qu'il ne nous a donné, au contraire, que des erreurs pour des vérités dans un livre parfaitement bien imprimé, qui m'eſt tombé par haſard entre les mains. Si c'eſt conſulter la vérité éternelle, que de s'appliquer à ces ſortes d'études, l'un & l'autre l'a conſultée. Pourquoi donc en ont-ils reçu des réponſes ſi oppoſées?

II. Pourquoi. M. Paſcal ayant trouvé la ſolution d'un problême de Géométrie fort difficile à réſoudre, il conſigna cinquante piſtoles chez un Notaire, pour celui qui le réſoudroit. Les Savants en furent avertis par un imprimé qui fut envoyé par-tout. Pluſieurs s'y appliquerent, & on peut bien croire qu'ils ne manquerent pas de deſir de trouver ce qu'ils cherchoient. Nul néanmoins ne le trouva, quoique quelques-uns en euſſent envoyé des ſolutions qu'ils croyoient bonnes, & que M. Paſcal fit voir être fauſſes. Il fit donc imprimer la ſienne, qui fut reconnue pour bonne de tout le monde. Si c'étoit dans le miroir expoſé à la vue de tous les hommes qu'il avoit vu cette vérité néceſſaire & immuable, pourquoi les autres ne l'y auroient-ils pas vue auſſi-bien que lui?

VII Cl. N. XIV. III. Pourquoi. Il y a long-temps que les Philoſophes ſont partagés ſur la diviſibilité de la matiere à l'infini. Les Epicuriens ont tenu la négative : d'autres l'affirmative ; & S. Auguſtin s'eſt déclaré pour ceux-ci en ces termes (de Geneſi ad litt. c. 4.) *Philoſophi ſubtiliſſimâ ratione perſuadent nullum eſſe quamlibet exiguum corpuſculum, in quo diviſio finiatur, ſed infinitè omnia dividi; quia omnis pars corporis, corpus eſt, & omne corpus habeat neceſſe eſt dimidium quantitatis ſuæ.* M. Deſcartes eſt du même avis. Mais il y a des Cartéſiens qui ſoutiennent avec beaucoup de chaleur le ſentiment contraire. Cependant il faut néceſſairement que l'une ou l'autre de ces deux opinions ſoit une vérité néceſſaire & immuable, qui ne ſe pourroit voir que dans la vérité commune. Pourquoi conſultant les uns & les autres cette vérité commune, les uns y ont-ils vu le *oui*, & les autres le *non ?*

ARTICLE IX.

Bonnes Réponſes mal réfutées.

Neuvieme Regle.

Lorſque Caïus a répondu aux arguments de Sempronius, & que Sempronius, ou quelqu'un de ſon parti a prétendu avoir réfuté les réponſes de Caïus, pour juger ſi cette réfutation eſt bonne, il faut conſidérer ſi Sempronius prend bien les réponſes de Caïus ; s'il ne s'amuſe point à réfuter ce qui n'y eſt pas, ou qui n'y eſt qu'incidemment, en laiſſant cependant ces réponſes de Caïus dans toute leur force.

Application.

J'ai répondu dans le cinquieme article de la Diſſertation, aux raiſons qu'on a tirées de quelques paſſages de S. Auguſtin, pour montrer qu'on ne peut voir qu'en Dieu les vérités néceſſaires & immuables.

Notre Ami a entrepris de réfuter ces Réponſes, dans les nombres XV, XVI, XVII, XVIII, XIX de ſon Ecrit. Il commence par dire, qu'elles ne ſont pas plus ſolides que mes raiſons, qu'il croit avoir renverſées. C'eſt ce qu'il faut examiner, & pour le faire plus clairement, je mettrai d'abord l'argument de la theſe *de veritate*, que j'appelle objection. 2°. La Réponſe que j'y ai faite. 3°. Ce que dit notre Ami pour réfuter cette Réponſe. 4°. L'examen de cette Réfutation.

PREMIERE OBJECTION. VII. Cl. N. XIV.

Si nous voyons tous deux que ce que vous dites est vrai, & que ce que je dis est vrai aussi, où est-ce que nous le voyons? Je ne le vois pas en vous, ni vous en moi; mais nous le voyons tous deux dans la vérité immuable, qui est au dessus de nos esprits. Or ce qui est au dessus de nos esprits est Dieu. Donc cette vérité immuable est Dieu.

RÉPONSE.

Nous ne le voyons ni vous en moi, ni moi en vous. Je l'avoue. Mais je nie qu'il s'ensuive de-là que nous le voyons dans la vérité immuable supérieure à nos esprits. Car chacun de nous le voit dans son esprit. Moi dans le mien, & vous dans le vôtre. Comme si un Maître exhorte ses disciples à dire chacun en soi-même: *Je pense, donc je suis*, & de considérer sérieusement si cela peut être faux: tous d'une voix répondront que cela est très-vrai. Mais où chacun voit-il cette vérité? Sinon dans son esprit, qui se tournant vers soi-même, voit très-clairement, & qu'il pense, & qu'il ne se peut faire qu'il ne soit pas quand il pense. Qu'il leur demande aussi, si le tout est plus grand que sa partie? Tous d'une voix répondront qu'il est plus grand. Et chacun le voit non dans une vérité immuable supérieure à son esprit, mais dans son esprit même, qui trouve en soi les idées d'un tout & de sa partie, dans lesquelles il voit sans peine que le tout est plus grand que sa partie.

Ce qu'on a fait pour réfuter cette Réponse.

Notre Ami ajoute d'abord à l'objection ce qui n'y est point, qui est; *que l'immuable ne peut être vu dans une nature muable.*

Et tout ce qu'il dit à la Réponse est, *que c'est un beau dénouement, que malheureusement S. Augustin n'avoit point prévu. Certainement*, dit-il, *ce Saint a eu grand tort d'aller chercher si loin ce qu'il avoit si près, & de ne pas voir que les vérités immuables, dont il étoit si en peine, n'étoient que des manieres d'être de notre ame.*

Examen de cette Réfutation.

Il ne s'agit point dans l'objection de ce qu'a dit ou n'a pas dit S. Augustin sur ce sujet, mais de la chose en soi, qui se doit décider par la raison. Et c'est sur quoi notre Ami s'est trouvé si court, que ne pouvant

VII. Cl. N. XIV. désavouer que ce qu'on a dit est très-clair, il semble se plaindre qu'il l'est trop, & que S. Augustin ne l'a pu ignorer. Mais il peut n'y avoir pas fait d'attention, comme il n'en a pas fait sur beaucoup de choses, qui lui auroient pu faire croire que les bêtes ne pensent point, & que les couleurs ne sont point telles dans les objets colorés, qu'elles sont dans notre pensée. Quoi qu'il en soit, c'est mal réfuter une bonne réponse dans une matiere philosophique, que de se jetter sur l'autorité, lorsqu'il s'agit de raison.

Il dira peut-être que je dissimule (ce qui peut être pris pour une raison) qu'il a rejeté comme une absurdité manifeste, ce que je suppose, que ces vérités immuables puissent être des manieres d'être de nos ames.

Mais je ne lui ai point donné sujet de dire un mot de cela dans sa Réfutation, qu'en ce que j'ai dit dans ma Réponse, que chacun de nous trouvoit en son esprit les idées d'un tout & de sa partie. Or pour prétendre qu'on ne puisse croire sans absurdité, que ces idées sont des manieres d'être de notre esprit; ou comme il dit en un autre endroit, que c'est *le plus outré de tous les paradoxes* d'avoir cette pensée, il faut qu'il prétende aussi, que les Méditations de Métaphysique de M. Descartes sont le plus méchant livre qui fut jamais, puisqu'il roule tout sur ce *plus outré de tous les paradoxes*, que les idées que nous avons du corps, de l'esprit, de Dieu, & de toutes les autres choses généralement, sont des manieres d'être de notre ame, & que c'est sur cela qu'il fonde ses démonstrations de l'existence de Dieu, & de la distinction réelle de l'esprit & du corps.

Seconde Objection.

Il n'y a que Dieu qui soit plus grand que notre esprit. Or la vérité est quelque chose de plus grand que notre esprit. Si cela n'étoit, il se rendroit juge de la vérité. Or il ne se rend pas juge de la vérité; mais il juge selon la vérité. Il faut donc que la vérité selon laquelle il juge, soit Dieu.

Réponse.

Cette Réponse a deux parties. La premiere consiste en quelques exemples, qui font voir que cet argument ne prouve rien, parce qu'il prouveroit trop. Et on répond dans la seconde à chaque partie de l'objection.

Premiere Partie de la Réponse.

VII. Cl. N. XIV.

Voici en quoi on a fait consister la force de ces Instances.

Il y a de certaines choses dont notre esprit ne se doit pas rendre juge, mais selon lesquelles il doit juger, que l'on ne peut dire néanmoins qui soient Dieu, ni qu'elles soient même, absolument parlant, quelque chose de plus grand que notre esprit. Il ne s'ensuit donc pas que la vérité soit Dieu, ni même quelque chose plus grand que notre esprit, absolument parlant, de ce que notre esprit ne se doit pas rendre juge de la vérité; mais qu'il doit juger selon la vérité.

C'est ce qu'on prouve par trois exemples. Le premier, des loix humaines, non contraires à la loi naturelle: car quand elles ont été une fois unanimement établies, notre esprit ne s'en peut plus rendre juge, mais il doit juger selon ces loix.

Le second, la vérité de certains faits, tellement attestés qu'on ne les peut révoquer en doute; comme est, par exemple, que le gouvernement où je suis né n'est point un Etat populaire, mais une Monarchie. Et elle est telle aussi, que je ne m'en dois pas rendre juge; mais juger de ma conduite selon cette vérité.

Le troisieme est, les regles du langage, qu'il est aisé de s'imaginer.

Mais il faut prendre garde, comme on a déja dit, qu'on n'apporte ces exemples, que pour faire voir, que c'est mal prouver qu'une certaine vérité est Dieu, & quelque chose de plus grand que notre esprit; parce qu'on ne juge pas d'elle, mais que l'on juge selon elle. Voyons donc si notre Ami fait voir le contraire par sa Réfutation.

Réfutation de ces Instances.

Notre Ami ne tente pas seulement de faire voir ce que je viens de dire. Tout ce qu'il dit ne va qu'à montrer, que les loix humaines sont bien différentes des loix naturelles & des vérités nécessaires; & il s'étend fort sur l'immutabilité de ces dernieres.

Examen de cette Réfutation.

Il sera bien court: car je n'ai qu'à dire que ce n'est point du tout de cela qu'il s'agit dans l'objection, n'y étant pas dit un seul mot de cette immutabilité.

Qu'on prenne donc garde à ce que j'ai dit dans la regle qui est au commencement de cet Article. Et on jugera, que c'est une de ces Réfutations, qui laissent ce qu'on réfute dans toute sa force.

VII. Cl. N. XIV.

Seconde Partie de la Réponse.

J'y réponds précisément à chaque partie de l'argument. On le peut voir dans la Dissertation. J'en rapporterai seulement ce que je réponds à la majeure & à la mineure. D'où on jugera aisément du reste.

Ad majorem: Nihil est majus mente humanâ, nisi Deus. Concedi non debet nisi intelligatur de re subsistenti, & de eo quod sit majus mente humanâ, non secundùm quid tantùm, sed absolutè.

Ad minorem: At veritas est quid majus mente humanâ. Distinguo, secundùm quid, Esto. Absolutè, & tamquam quid subsistens, Nego.

Et c'est ce qu'on n'a qu'à appliquer à la preuve de la mineure.

Réfutation de cette seconde Partie.

L'Auteur répond; que ces vérités nécessaires ne sont supérieures à nos esprits, qu'en ce qu'elles les perfectionnent, comme font les sciences. Car du reste il prétend qu'elles ne sont que des manieres d'être de nos esprits; prétention aussi juste que le seroit celle de vouloir que l'infini fût une maniere d'être du fini; que la justice soit une modification de l'injustice; que l'incorruptible & l'immuable naisse du fond du corruptible & du changeant.

Examen de cette Réfutation.

Tout ce que j'ai à dire, est, que je ne comprends rien à ces belles antitheses, ou que c'est une pure pétition de principe. Car elles ne veulent rien dire, à moins que l'on ne suppose, qu'il n'y a que Dieu immuable, incorruptible, & la justice même, qui puisse être la vérité dans laquelle nous voyons les vérités nécessaires. Et il est vrai que si cela étoit bien prouvé, il ne seroit pas possible qu'elles fussent vues dans les idées que je trouve en moi, qu'on ne peut nier qui ne soient des manieres d'être de mon esprit, qu'en se déclarant pour ce qu'a dit sur cela de déraisonnable & d'absurde, l'Auteur de la Recherche de la Vérité. Mais comme c'est le sujet de la dispute, on ne peut le supposer, en réfutant la Réponse que je fais à l'argument, par lequel on le prétendoit prouver, que ce ne soit supposer ce qui est en question, au lieu de montrer, que mes distinctions n'empêchent point, que l'argument, que je prétends avoir renversé, ne soit demeuré dans toute sa force. Mais c'est ce qu'on est bien assuré que personne n'entreprendra de faire.

TROISIEME OBJECTION. VII. CL. N. XIV.

Ce qui eſt par-tout & toujours, eſt Dieu. Car c'eſt le propre de Dieu d'être immenſe & éternel. Or la vérité, dans laquelle je vois que deux & trois ſont cinq, & que le tout eſt plus grand que ſa partie, eſt toujours & en tous lieux.

RÉPONSE.

Je réponds avec S. Thomas, qu'on peut entendre en deux manieres qu'une choſe ſoit toujours & par-tout. La premiere eſt, quand elle a en ſoi d'être poſitivement préſente à tous les lieux & à tous les temps; & il n'y a que Dieu à qui cela convienne. L'autre eſt, quand une choſe n'eſt point attachée à quelque lieu & à quelque temps; & tout univerſel eſt en cette maniere, *ubique & ſemper, in quantum univerſalia abſtrahunt ab hic & nunc.* Or on ne ſauroit prouver, que la vérité, par laquelle je juge que deux & trois ſont cinq, ſoit *ubique & ſemper* qu'en cette maniere. On ne peut donc prouver par-là qu'elle ſoit Dieu.

Réfutation de cette Réponſe.

Notre Ami ne la réfute qu'en n'y répondant rien, mais y ſubſtituant un autre argument tout-à-fait différent de celui-là. Car après avoir rapporté ce que j'ai dit après S. Thomas de ces deux manieres, dont on pourroit dire qu'une choſe eſt toujours & par-tout; voici comme il fait entendre qu'il n'y peut répondre.

Ne dire que cela, c'eſt ne rien dire. Car la queſtion eſt de ſavoir, comment tant d'hommes différents, ſéparés les uns des autres par de ſi prodigieux eſpaces de temps & de lieux, conviennent avec tant d'uniformité de ces vérités; eux qui dans tout le reſte de leurs ſentiments & de leurs goûts ſont ſi différents les uns des autres. C'eſt à quoi il faudroit une bonne réponſe; & c'eſt ſur quoi on ne dit pas un mot.

Examen de cette Réfutation.

Je n'avois garde de répondre à une objection que je ne m'étois pas propoſée; parce qu'elle n'étoit pas dans la Theſe que je combattois. Mais puiſqu'on me preſſe de le faire, cela me ſera bien facile, & de la rétorquer même contre celui qui me la propoſe.

Tous les hommes ont reçu de Dieu la lumiere naturelle de la raiſon,

VII. Cl. N. XIV. qui eſt une participation de la lumiere increéée. Et tant que cette lumiere n'eſt point éteinte en eux, il faut bien qu'ils en puiſſent faire quelque uſage, au moins à l'égard de quelques propoſitions ſi ſimples & ſi claires, qu'il eſt moralement impoſſible, ou qu'ils ne la trouvent point d'eux-mêmes, ou qu'au moins ils n'y acquieſcent auſſi-tôt qu'on les leur propoſe. Telles ſont les deux dont j'ai parlé dans ma Réponſe: deux & trois ſont cinq: le tout eſt plus grand que ſa partie. S'étonner donc que tous les hommes conviennent dans l'acquieſcement à ces propoſitions, quelque ſéparés qu'ils ſoient les uns des autres par de ſi prodigieux eſpaces de temps & de lieux, c'eſt comme ſi on s'étonnoit de ce qu'étant ſi fort ſéparés de temps & de lieux, ils ne laiſſent pas d'avoir tous la lumiere de la raiſon. Il y auroit bien plus de ſujet de s'étonner, de ce qu'en quelque lieu & en quelque temps que l'on ait trouvé des hommes, on n'en a point trouvé qui ne ſe ſerviſſent des ſons pour faire entendre leurs penſées les uns aux autres: car cela demande infiniment plus d'eſprit & plus de raiſon, que de ſavoir que *deux & trois ſont cinq*, & que *le tout eſt plus grand que ſa partie.* Cependant on ne s'aviſe point de dire, que c'eſt dans la lumiere éternelle qu'ils ont appris à ſe parler les uns aux autres.

Mais comment notre Ami n'a-t-il pas vu qu'on pourroit aiſément retourner cet argument contre lui? Car ſi de ce que les hommes conviennent avec tant d'uniformité de certaines vérités, quelque ſéparés qu'ils ſoient de lieux & de temps, je dois juger que c'eſt qu'ils les voient dans une vérité commune, expoſée à la vue de tous les eſprits, je dois donc juger que celles-là ne ſe voient point dans cette vérité commune, à l'égard deſquelles, loin de trouver cette uniformité de ſentiments entre les hommes de divers temps & de divers lieux, on n'y trouve au contraire qu'une très-grande diverſité d'opinions. Or, pour une vérité néceſſaire & immuable, dont tous les hommes conviennent, il y en a cent autres qui ne ſont pas moins néceſſaires, dont ils ne conviennent pas, ou parce qu'ils les ignorent entiérement (ce qui ne devroit pas être, au moins à l'égard de tant de gens, ſi cette vérité commune, où elles peuvent toutes être vues, étoit toujours expoſée aux yeux ſpirituels de tous les eſprits) ou parce que les uns doutent de ce que les autres aſſurent, ou le nient même abſolument.

Mais c'eſt ce qu'il ſemble que notre Ami ne veut pas avouer, au moins à l'égard des vérités de morale: car voici comme il en parle au N°. XVII: *Notre eſprit voit*, dit-il, *qu'on a vu ces vérités de morale de la même maniere dans tous les temps, & qu'on les verra toujours de même. En un mot, l'eſprit humain voit & ſent l'impoſſibilité où il ſe trouve de les*

les changer, de les désapprouver, de les condamner; & quoique par le déréglement de sa volonté, il puisse s'en écarter, il sent bien qu'il ne le peut faire légitimement & sans se rendre coupable, & que son esprit, maîtrisé par ces regles, condamne les déréglements de son cœur. VII. Cl. N. XIV.

Notre Ami met tout cela entre les choses que notre esprit voit dans la vérité increée. Il faut donc qu'il avoue que le vrai & le faux s'y voient également: car pour peu qu'il y fasse d'attention, il reconnoîtra que rien n'est plus faux que ce qu'il assure avec tant de confiance.

Mais cet endroit me paroît si important pour bien des raisons, que l'ayant laissé passer sans en rien dire dans la justification de ma Réponse à la seconde objection, parce qu'il n'étoit pas nécessaire que j'en parlasse pour la justifier, je crois le devoir examiner dans un Article particulier; & c'est par-là que je finirai ce que j'ai à dire sur la premiere Partie de ma Dissertation.

ARTICLE X.

Ignorance du droit naturel.

DIXIEME REGLE.

UNe des choses les plus capables de faire tomber dans l'erreur, sans que l'on s'en apperçoive, est, d'étendre de certaines vérités au-delà de leurs justes bornes, en prenant pour universellement vrai ce qui l'est quelquefois & même souvent. C'est ce qui a fait croire dans la Physique, que l'eau monteroit à quelque hauteur que ce fût dans une pompe aspirante, parce qu'autrement il y auroit du vuide dans la nature. L'expérience a fait voir depuis que cela n'étoit pas vrai, & qu'elle n'y pouvoit monter qu'à trente-trois ou trente-quatre pieds. Et dans la morale, ce qui a fait persécuter les Chrétiens par des Empereurs, assez gens de bien d'ailleurs selon le monde, est cette maxime trop étendue, qu'il ne faut point souffrir dans un Etat des Introducteurs de nouveautés, lorsqu'ils forment un parti considérable de gens qui en condamnent les coutumes & les loix reçues.

APPLICATION.

Rien n'est plus ordinaire à ceux qui veulent détourner les gens de suivre leurs passions, que de leur représenter, que s'ils vouloient sérieu-

VII. Cl. sement rentrer en eux-mêmes, ils reconnoîtroient qu'ils agissent contre
N. XIV. les secrets mouvements de leur conscience, & que leur esprit condamne le déréglement de leur cœur.

Il suffit, pour l'utilité de ces exhortations, que cela soit vrai souvent, & à l'égard d'un grand nombre de personnes, du nombre desquels on peut supposer que sont ceux à qui l'on parle. Mais pour montrer combien c'est une grande erreur d'en faire un dogme généralement vrai, nous n'avons qu'à considérer ce qu'en dit notre Ami.

C'est en répondant à l'Instance que j'avois fait contre cet argument: Il n'y a que Dieu qui soit plus grand que notre esprit. Or la vérité est quelque chose de plus grand que notre esprit; parce que notre esprit ne juge pas la vérité, mais juge selon la vérité. J'avois dit que cela prouvoit trop; parce qu'on pourroit dire des loix humaines non contraires au droit naturel, qu'elles sont quelque chose de plus grand que notre esprit; parce qu'ayant été une fois reçues dans un Etat d'un commun consentement, on ne devoit plus juger de ces loix, mais juger selon ces loix. Au lieu de répondre directement à cela, il s'étend à montrer les avantages qu'ont les loix naturelles, ou, ce qui est la même chose, les regles immuables de nos mœurs, au dessus des loix humaines.

C'est de quoi seulement je parlerai dans cet Article, en rapportant ses propres paroles, sans considérer si elles satisfont à mon Instance: car j'ai déja fait voir que non, dans l'Article précédent.

Réponse à la Dissertation.

Est-il possible qu'un si grand homme n'ait pas vu l'extrême différence qu'il y a entre les regles immuables des mœurs & les loix humaines? Ne saute-t-il pas aux yeux, que ces loix humaines, dont il parle, ont pu être établies autrement qu'elles ne sont; qu'effectivement elles varient en divers pays, & qu'après même leur établissement, on a encore, & on se donne tous les jours la liberté de juger si elles sont bien ou mal établies; & que, si on est obligé de s'y assujettir, cela n'empêche nullement de les désapprouver & de les condamner dans son cœur.

EXAMEN.

Je me mets peu en peine de ce qu'il dit des loix humaines. Car ce n'est qu'au regard des autres que je prétends faire voir qu'il a avancé des choses tout-à-fait insoutenables. Je remarque seulement ici, 1°. Que

ce qu'il dit que ces loix humaines varient en divers pays, fait voir qu'il prétend que c'eſt le contraire des loix naturelles. VII. Ct. N. XIV.

2°. Qu'il n'eſt pas vrai, de toutes les loix humaines, qu'on ſe donne tous les jours la liberté de juger ſi elles ſont bien ou mal établies. Ce n'eſt que par une loi humaine, que les hommes peuvent diſpoſer de leur bien après leur mort. Mais c'eſt ce qu'on juge ſi utile à la ſociété humaine, que depuis que cela a été une fois établi, on n'a jamais ſongé à la révoquer.

3°. Il n'eſt pas vrai non plus que des particuliers, agiſſant raiſonnablement, puiſſent condamner dans leur cœur les loix qui ne contiennent rien de contraire au droit naturel. Or il y a une infinité de loix humaines qu'on ne peut pas s'imaginer qui y ſoient contraires.

Réponſe à la Diſſertation.

Mais il s'en faut bien que l'eſprit humain n'ait la même liberté à l'égard des vérités néceſſaires & des loix immuables. Il voit clairement que leur établiſſement n'a nullement été arbitraire. Je ne dis pas ſimplement aux hommes, mais à Dieu même.

EXAMEN.

Mais où l'eſprit humain voit-il cela? Il faut qu'il diſe que c'eſt dans la vérité increéée. Car il ne dira pas que cette vérité; *l'établiſſement des loix naturelles n'eſt pas arbitraire*, eſt une vérité contingente. Il la doit donc regarder comme une vérité néceſſaire & immuable, & qu'on ne peut par conſéquent voir qu'en Dieu. D'où vient donc que les Epicuriens, dont la ſecte étoit ſi répandue parmi les Payens, qui voyoient en Dieu, ſelon lui, tant de vérités géométriques, n'y ont pas vu celle-là? Car il eſt certain qu'ils ont cru tout le contraire, & que ç'a été un de leurs plus pernicieux dogmes, qu'il n'y a rien de juſte ou d'injuſte par ſoi-même, mais ſeulement par l'inſtitution des hommes.

Réponſe à la Diſſertation.

L'eſprit humain voit nettement qu'il n'a jamais pu le faire, & qu'on n'a jamais pu établir qu'il fût juſte de condamner un innocent.

VII. Cl.
N. XIV.

E x a m e n.

N'eſt-ce pas condamner des innocents à la mort, que d'immoler des innocents à une idole? C'eſt ce que les Phéniciens ont cru juſte, & après eux les Carthaginois, & après les Carthaginois les Mexicains.

Réponſe à la Diſſertation.

Quelque peine qu'il ait dans la pratique à préférer les choſes temporelles aux éternelles, il voit clairement que celles-ci ſont préférables à celles-là.

E x a m e n.

Des Chrétiens peuvent entendre ce que veut dire, *préférer les choſes temporelles aux éternelles*, parce qu'ils attendent une éternité de bonheur ou de malheur après cette vie. Mais c'eſt à quoi n'auroient rien compris une infinité de Payens, qui ſe mettoient fort peu en peine de ce qui leur arriveroit après leur mort. Rien n'eſt donc moins propre à être allégué comme une de ces maximes, dont tous les hommes ſeroient toujours convenus, parce qu'on les voit dans la vérité increéée.

Réponſe à la Diſſertation.

Il voit que tous les eſprits raiſonnables le peuvent voir comme lui; qu'on a vu ces vérités de la même maniere dans tous les temps, & qu'on les verra de même. En un mot, l'eſprit humain voit & ſent l'impoſſibilité où il ſe trouve de les changer, de les déſaprouver & de les condamner. Et quoique, par le déréglement de ſa volonté, il puiſſe s'en écarter, il ſent bien qu'on ne le peut pas faire légitimement, & ſans ſe rendre coupable, & que ſon eſprit, maîtriſé par ces regles, condamne les déréglements de ſon cœur.

E x a m e n.

Eſt-il poſſible qu'un ſi bon eſprit ait été réduit à nous propoſer comme des vérités néceſſaires, qui ſe voient clairement dans la vérité increéée, des fauſſetés ſi manifeſtes, par le beſoin qu'il en a eu pour ſoutenir un ſentiment qu'on lui faiſoit voir être inſoutenable.

Les premieres & les plus immuables de toutes les loix naturelles ne ſont-ce pas la connoiſſance d'un ſeul Dieu, & l'obligation qu'on a de l'adorer, de l'aimer & de l'invoquer? Il faudroit donc que l'eſprit hu-

main eût toujours vu & senti l'impossibilité où il se trouvoit, de les changer, de les désaprouver, de les condamner. Or y a-t-il rien de plus évidemment faux? En quel état Jesus Christ a-t-il trouvé le genre humain, lorsqu'il est venu au monde? Tous les peuples de la terre, hors les Juifs, n'avoient-ils pas changé ces loix immuables, en substituant à l'unité de Dieu, Créateur du ciel & de la terre, la pluralité des Dieux; & à l'adoration du vrai Dieu, l'adoration des idoles ou des astres? Rome payenne n'a-t-elle pas persécuté trois cents ans durant les Chrétiens, dont tout le crime étoit, qu'ils n'adoroient pas les Dieux de l'Empire? Voilà donc le culte du vrai Dieu condamné & persécuté par une infinité de personnes dans toute la terre; au lieu que, selon notre Ami, il n'y auroit dû avoir personne qui n'eût vu & senti l'impossibilité où il se trouvoit de le condamner? VII. Cl. N. XIV.

Des peuples entiers, comme les Phéniciens, les Carthaginois, les Mexicains se sont cru fort religieux, en sacrifiant des hommes à leurs idoles, & ils leur ont même souvent immolé leurs propres enfants. Cela n'est-il point contraire à la loi naturelle?

Les Grecs & les Romains se croyoient tellement maîtres de la vie de leurs enfants, que quand il leur en naissoit un, on le mettoit par terre, & on attendoit que le Pere déclarât s'il vouloit qu'on l'élevât ou qu'on l'étouffât: d'où est venu cette façon de parler: *Tollere liberos*, parce qu'on les élevoit de terre, quand il avoit fait entendre qu'il vouloit bien qu'on les élevât. C'est pourquoi nous voyons dans Térence une mere, qui s'excuse envers son mari, comme d'une faute qu'elle avoit faite, de n'avoir pas obéi à l'ordre qu'il lui avoit donné de tuer l'enfant dont elle étoit grosse si c'étoit une fille; ayant mieux aimé l'exposer: & le mari la gronde sérieusement, comme une femme accoutumée à ne lui pas rendre l'obéissance qu'elle lui devoit. Rien n'est plus commun aussi parmi les Chinois que de tuer leurs filles aussi-tôt qu'elles sont nées. Ne sont-ce point là des choses contraires à ces regles immuables, que tout le monde peut voir, selon notre Ami, dans la vérité incréée?

La fornication n'y est-elle point contraire aussi? Cependant les Payens ne la croyoient pas seulement permise, mais ils louoient ceux qui en usoient modérément, jusques-là qu'Horace allégue sur cela une parole de Caton, qu'il appelle une sentence divine, *sententia dia Catonis*. Cicéron dit la même chose dans son Oraison pour Cœlius. Et ce fut pour cette raison que les Apôtres mirent la fornication au nombre des choses dont les Payens convertis au christianisme devoient s'abstenir. Il y a quelque chose de pis sur cette matiere qu'on n'oseroit dire, tant il est horrible.

VII. Cl. N. XIV. Ceux qui ont passé pour les plus vertueux parmi les Romains, se sont tués eux-mêmes de sang froid, persuadés qu'ils faisoient une action louable; & en effet ils en ont été loués. Est-ce là ne pouvoir rien faire contre les regles immuables du droit naturel, qu'on ne sente bien qu'on ne le peut faire légitimement & sans se rendre coupable?

Combien y avoit-il de Gentilshommes en France, avant que le Roi eût réprimé la fureur des duels, & combien y en a-t-il encore en Allemagne & aux Pays-Bas, qui sont persuadés que ce seroit une chose indigne d'un homme d'honneur, de ne pas se battre contre un Gentilhomme qui les auroit appellés, ou de ne pas appeller celui qui les auroit offensés. Et cela va si loin en Allemagne, que les soldats ont l'impudence de ne vouloir pas obéir à leurs Officiers, lorsqu'ils savent qu'ayant reçu un affront, ils ne se sont pas battus contre celui qui le leur a fait. Dira-t-on que cela n'est pas contraire aux regles immuables des mœurs?

Enfin, le monde a toujours été plein de gens qui commettent beaucoup de crimes sans aucun remords; tels que sont ceux dont S. Augustin dit, *Qu'ils ne mettent pas les mauvais desirs de la concupiscence charnelle au nombre des ennemis qu'ils ont à combattre; mais que s'en étant rendus esclaves par un misérable aveuglement, ils mettent leur souverain bonheur à les assouvir, & non pas à les dompter*, & dont S. Bernard représente le misérable état dans son Livre des degrés de l'humilité, Chap. XX, où il décrit le douzieme degré de l'orgueil. On en peut voir un passage dans la seconde Dénonciation du péché philosophique, Art. XIV. Je ne le mets pas ici pour abréger: j'aime mieux en faire voir le portrait que le Sage nous en donne en ces termes. *Les méchants ont dit dans l'égarement de leur pensée: Le temps de notre vie est court & fâcheux, & l'homme n'a plus rien à attendre après sa mort: venez donc, jouissons des biens présents. Hâtons-nous de jouir des créatures pendant que nous sommes jeunes. Enyvrons-nous des vins les plus excellents, parfumons-nous d'huile de senteur, & ne laissons point passer la fleur de la saison. Couronnons-nous de roses avant qu'elles se sechent; qu'il n'y ait point de pré où notre galanterie ne se signale. Que nul ne se dispense de prendre part à notre débauche: laissons par-tout des marques de réjouissance, parce que c'est-là notre sort & notre partage.*

Ce Cont. cap. 3.

[Voyez Tome 31. pag. 118.]

Sap. c. 2.

Mais voici la même peinture faite après ce divin modele, dans ces beaux vers d'un Poëte vraiment Chrétien.

Chantons, rions, dit cette troupe impie,
De fleur en fleur, de plaisirs en plaisirs,
Promenons nos desirs.

VII. Cl. N. XIV.

Sur l'avenir insensé qui se fie.
De nos ans passagers le nombre est incertain.
Hâtons-nous aujourd'hui de jouir de la vie.
Qui sait si nous serons demain?

Il faut donc que notre Ami reconnoisse, qu'il n'y a rien de plus faux que ce qu'il a dit des loix naturelles en les opposant aux loix humaines: que *notre esprit voit & sent l'impossibilité où il se trouve de les changer, de les désavouer, de les condamner;* puisque tant de peuples en ont changé les plus importantes en d'exécrables superstitions, & qu'une secte entiere de Philosophes les a toutes désavouées & condamnées, en soutenant que rien n'est juste ou injuste par sa nature, mais seulement par l'institution des hommes.

Il faut aussi qu'il avoue qu'il ne se trompe pas moins, quand il assure, que, *quoique l'homme se puisse écarter de ces regles par sa volonté, il sent bien qu'il ne le peut faire légitimement, & sans se rendre coupable, & que son esprit, maîtrisé par ces regles, condamne les déréglements de son cœur.*

Toute l'Ecriture est pleine d'exemples qui l'auroient dû empêcher de soutenir de tels paradoxes, s'il y avoit fait attention. Mais si la chaleur de défendre son opinion l'a ébloui de telle sorte, qu'il n'a pas vu ce qui saute aux yeux, c'est cela même qui le doit convaincre du peu de raison qu'il a eu de défendre, avec tant de zele, ce qu'il n'a pu défendre, qu'en soutenant comme des vérités incontestables des faussetés si manifestes.

SECONDE PARTIE.

Avant que d'entrer dans cette seconde partie, il est bon de faire comprendre de quoi il s'agit précisément, & en quoi elle differe de la premiere.

On avoit soutenu, dans la These que j'examinois, qu'on ne pouvoit aimer sincérement une vertu, comme est la chasteté, qu'on n'eût quelqu'amour pour Dieu. Ce qu'on prouvoit par cet argument.

Celui qui aime véritablement la chasteté, aime la forme & la raison éternelle de la chasteté. Or cette raison éternelle de la chasteté ne peut être une chose créée. Il faut donc que ce soit Dieu que l'on aime, en aimant véritablement la chasteté.

J'avoue que cela me paroît encore moins soutenable, que ce qu'on

VII. Cl. N. XIV. avoit dit de la vérité, à cause principalement de la conséquence qu'on en tiroit, que les Payens avoient pu avoir quelque amour de Dieu, en ce qu'aimant une vertu, ils en aimoient la forme éternelle, qui est Dieu. C'est donc ce que je me résolus d'examiner à part. Et j'en fis la seconde partie de ma Dissertation.

Elle a beaucoup d'affinité avec la premiere. Et voici en quoi elle en est différente. C'est qu'il s'agit, dans la premiere, de savoir, si on ne peut voir les vérités nécessaires & immuables, telles que sont les vérités géométriques, que dans la vérité increéée, qui est Dieu. Remarquez qu'on ne dit pas que ces vérités géométriques soient Dieu, mais seulement qu'on ne les peut voir qu'en Dieu. Mais ce n'est pas ce qu'on dit ici de chaque vertu. Car l'Auteur de la These que j'examinois, dit, qu'on doit considérer deux choses dans chaque vertu. La vertu en elle-même, qui est une qualité louable de notre ame, & c'est ce qu'on peut entendre par le mot de chasteté, quand on loue une personne d'avoir été chaste. L'autre est, disoit-il, la forme & la raison éternelle de cette vertu, qui correspond en Dieu à celle qui est en nous; ce qu'il prétendoit ne regarder pas tant la connoissance que l'amour de la chasteté. Car ce qu'il avoit en vue, étoit, de prouver qu'on ne pouvoit aimer la chasteté pour elle-même, qu'on n'en aimât la forme éternelle : *Rationem æternam*, qu'il ne concevoit pas pouvoir être autre chose que Dieu.

Je remarque dans la Réponse de notre Ami, qu'il a évité de parler de la chasteté, & qu'il y a toujours substitué le mot de justice : ce qui n'est pas juste; car je ferai voir que la justice étant en Dieu d'une autre façon que la chasteté, ce que l'on peut dire de l'une à l'égard de Dieu, ne se doit pas dire de l'autre. Ainsi je traiterai séparément ce qui regarde ces deux vertus.

ARTICLE XI.

Equivoques.

ONZIEME REGLE.

Les équivoques sont une grande source de paralogismes, & en voici quelques-unes à quoi il faut prendre garde.

Quand on passe du sens figuré au sens propre:

Ou de ce qui est proprement & absolument tel, à ce qui ne l'est qu'improprement, & seulement à quelque égard, *secundùm quid* :

Ou

Ou de ce qu'une chose est formellement en elle-même, à ce qu'elle est idéalement & éminemment en Dieu: VII. Cl. N. XIV.

Ou de ce qu'on connoît directement par une idée claire, ce qui s'appelle voir, à ce qu'on ne connoît que par conjecture, quelque certaine qu'elle soit: ce qui ne s'appelle pas voir; comme il paroît par ce que dit S. Augustin, *que chacun de nous voit sa propre conscience; mais qu'il ne voit pas celle d'un autre.*

APPLICATION.

Toutes ces équivoques se rencontrent dans l'Argument par lequel on prétend prouver qu'on ne peut aimer véritablement quelque vertu, comme est la chasteté, qu'on n'ait quelque amour pour Dieu. Mais avant que de le montrer, il est bon de proposer quelques vérités, que je ne crois pas qui puissent être raisonnablement contestées.

PREMIERE VÉRITÉ.

Laissant à part ce qu'on entend par ces mots, *ratio æterna castitatis*, il est certain que ce que les hommes entendent ordinairement par le mot de *chasteté*, est une qualité louable de la personne qu'ils appellent chaste.

Et c'est ce qu'on ne peut nier qui ne soit dans la personne qui a cette vertu, & que ce ne soit une modification de son ame; puisqu'elle est dans son ame, & que ce n'en est pas l'essence. On peut prétendre, si l'on veut, qu'outre cela il y a quelque chose de plus sublime dans cette vertu, aussi-bien que dans toutes les autres, & que c'est ce qu'on entend par ces mots mystérieux, *ratio æterna castitatis*. C'est ce que nous examinerons dans la suite. Mais cela ne peut empêcher que ce que je viens de dire ne soit certainement vrai. Et c'est aussi de quoi on demeuroit d'accord dans la These que j'examinois. Car voici ce qu'on y disoit en propres termes: *Circa quamlibet virtutem duo considerari possunt; virtus ipsa quæ est mentis nostræ affectio; modus, sive sic se habentis, & ratio aliqua æterna ipsi correspondens.*

SECONDE VÉRITÉ.

On peut considérer deux choses dans chaque vertu: ce que chaque vertu est selon son espece, ce qui s'appelle autrement *le devoir de chaque vertu;* & la véritable fin, ou la fin derniere à laquelle la vertu doit

VII. CL. N. XIV. être rapportée. Or comme c'est le premier principe de la morale chrétienne, que Dieu seul est notre derniere fin, on ne peut douter qu'il ne soit la derniere fin de toutes les vertus.

Mais quand on demande, si on ne peut aimer véritablement la chasteté, qu'on n'ait quelqu'amour pour Dieu, ce seroit une question badine d'enfermer dans la signification du mot de chasteté, la fin derniere à laquelle la chasteté doit être rapportée. Car ce seroit demander, si on pourroit aimer d'être chaste pour Dieu, sans avoir quelque amour pour Dieu. Ce n'est donc pas ce qu'on entend; mais outre cette considération de la vraie fin, qui est commune à toutes les vertus, il y a dans chaque vertu une certaine forme ou raison éternelle, qui répond en Dieu à cette vertu.

Troisieme Vérité.

Comme Dieu est l'être même, l'être universel, & la plénitude de l'être, rien ne peut avoir quelque degré d'être qu'il ne le tienne de Dieu, & qui par conséquent ne soit en Dieu éminemment & idéalement. Mais il y a de certaines perfections que nous concevons comme étant en Dieu formellement, & ce sont celles que nous pouvons concevoir sans aucun mélange d'imperfection; telles sont l'intelligence, la volonté, la sagesse, la bonté, la justice. Il y a d'autres vertus humaines, qui enferment dans leur essence quelque chose d'indigne de Dieu; & celles-là ne peuvent être en lui qu'éminemment ou idéalement, & non pas formellement; telles sont la foi, l'espérance, l'obéissance, l'humilité; & on ne peut douter que la chasteté ne soit aussi de ce nombre. Car il n'y a personne qui ne voie, que les natures intelligentes ne sauroient être chastes, si elles ne sont revêtues d'un corps, quand on prend le mot de *chaste* dans sa propre signification, & non pas dans un sens figuré. On ne peut donc dire de Dieu, à l'égard des vertus qui ne sont en lui qu'éminemment, comme est la chasteté, l'obéissance, l'humilité, ce qu'on en dit à l'égard de la justice qui est en lui formellement. Car c'est bien parler de dire, qu'il est la justice même, la souveraine justice; au lieu que ce seroit un étrange langage de dire, qu'il est la chasteté même, l'obéissance même, l'humilité même. Et c'est la raison que j'ai eue de traiter séparément ces deux propositions: l'une; *On aime Dieu en aimant la chasteté*: l'autre; *On aime Dieu en aimant la justice.* Car cette derniere peut être vraie en un sens dans lequel la premiere ne l'est pas.

QUATRIEME VÉRITÉ. VII. CL. N. XIV.

On n'aime, on ne loue, on ne recommande point une chose dont on n'a aucune idée, ni aucune pensée. Or il y a une infinité de personnes qui ont aimé, loué, recommandé la chasteté, ne concevant par-là qu'une qualité louable des hommes & des femmes, qui consiste dans la modération, ou dans l'entiere privation des voluptés charnelles, sans avoir aucune idée, ni aucune pensée de ce qu'on appelle la forme ou la raison éternelle de la chasteté, qu'on dit être Dieu. C'est donc un étrange paradoxe, de dire, qu'on ne puisse aimer la chasteté, sans aimer ce qu'on appelle la forme, ou raison éternelle de chasteté, qu'on dit être Dieu.

Je sais bien que cela ne prouveroit rien, contre ceux à qui la philosophie des pensées imperceptibles donne moyen de faire penser aux hommes tout ce qui leur plaît, sans qu'ils s'apperçoivent qu'ils y pensent: mais il me suffit qu'on soit convaincu de ce que je viens de dire, quand on ne peut manquer de l'être, à moins qu'on n'ait recours à la chimérique prétention des pensées imperceptibles, dont le plus grand usage seroit de donner aux Pyrrhoniens le moyen de l'être plus déraisonnablement qu'ils ne l'ont jamais été.

Equivoque de l'argument de la These.

Premiere Proposition. *On ne peut aimer la chasteté, qu'on n'aime la raison ou forme éternelle de la chasteté.*

Il y a deux équivoques dans cette proposition. La premiere est dans ces mots, *ratio castitatis*, la forme ou raison de la chasteté. Car sa vraie signification devroit être *l'essence de la chasteté, ce qui est essentiel à la chasteté; ce que la définition de la chasteté nous fait concevoir de cette vertu;* c'est ce qu'on entend par ces mots, *ratio numeri quadrati, vel cubici, ratio circuli, ratio trianguli*, comme il paroît par ce passage de S. Augustin, lib. 83. qu. q. 48. *Quædam sunt quæ mox, ut creduntur, intelliguntur: sicut sunt omnes rationes humanæ vel de numeris, vel de quibuslibet disciplinis.* Or en ce sens de *ratio castitatis*, cette proposition n'étoit que trop vraie étant presque identique. Car c'est presque, comme si on disoit: *On ne peut aimer la chasteté, sans aimer ce qui est essentiel à la chasteté.*

L'autre signification est de prendre ces mots pour quelqu'autre chose que ce que je viens de dire. Et quoi que ce soit, je nie cette proposition, à moins qu'on n'entende par-là la fin pour laquelle on doit aimer la chasteté. Mais outre que par ces mots, on n'a point accoutumé de

VII. Cl. N. XIV. marquer la fin à laquelle on doit rapporter la chasteté, j'ai fait voir dans la seconde vérité, que cela ne pourroit servir de rien pour prouver ce que l'on prétend prouver.

L'autre équivoque est dans le mot d'*æterna* : RATIO *æterna castitatis*. Car il y a deux sortes d'éternité. L'une qui convient à un être subsistant, qui a en soi-même d'être toujours sans commencement ni fin ; & il n'y a que Dieu qui soit éternel en cette maniere. L'autre est une éternité improprement dite ; ce qu'on entend par ces mots latins, *secundùm quid.* Or on appelle *éternelles*, en cette maniere, beaucoup de choses qui ne sont que dans notre esprit, & qui ne sont point des êtres subsistants, à cause seulement qu'elles ne sont attachées à aucun temps. Ce que signifient les termes généraux, l'homme en général, le cercle en général, un nombre quarré en général, sont des choses éternelles en cette maniere impropre ; & par conséquent tout ce qui est appellé par S. Augustin, *rationes humanæ de quibuslibet disciplinis.*

Seconde proposition. *Or la raison éternelle de la chasteté n'est point quelque chose de créé, mais est Dieu même.*

Les deux équivoques de la premiere proposition se peuvent appliquer à celle-ci, & principalement celle du mot d'*éternel*, sur laquelle on se fonde principalement pour prouver que cette raison ou forme de la chasteté doit être Dieu même. Mais on en peut encore remarquer ici une autre, dont nous avons parlé dans la troisieme vérité. C'est, que quand on prendroit cette forme ou raison de la chasteté, pour quelque chose qui en Dieu répond à cette vertu, cela ne pourroit être en Dieu qu'éminemment. Or nous n'avons point l'idée distincte de ce qui n'est en Dieu qu'éminemment ; mais une idée tellement confuse qu'il nous est impossible de distinguer, ce qui répond en Dieu à la vertu de chasteté, de ce qui y répond à la vertu d'obéissance & de l'humilité. Comment donc voudroit-on, que les hommes ne pussent aimer la chasteté, qu'en aimant ce qui en Dieu répond à cette vertu ; puisque de cent mille personnes, il n'y en a pas quatre qui aient la moindre pensée, qui réponde en quelque chose à la vertu de chasteté, & que ceux qui le croient, ne le savent point par une vue directe, mais par des raisonnements métaphysiques, qui ne laissent en eux aucune idée de ce que peut être en particulier, à l'égard de la chasteté, ce qui en Dieu répond à cette vertu ?

C'est ce que je crois avoir fort bien fait voir dans les Articles six & sept de la Dissertation. J'y renvoie donc pour abréger. Je rapporterai seulement un endroit de l'article septieme.

Après avoir montré, que tant que nous sommes en cette vie, on a plus de raison de dire, que nous voyons les raisons increées dans les

créées, que les créées dans les incréées : c'eſt ce qui ſe peut, ai-je dit, VII. Cl.
éclaircir par cet exemple. Quand je vois un beau tableau, il me peut N. XIV.
venir dans l'eſprit, que tout ce qu'il y a de bien penſé dans cette peinture, a été dans l'eſprit du Peintre. S'enſuit-il de-là, que quelqu'un me pût dire : vous verrez donc mieux dans l'eſprit du Peintre, ce que vous admirez dans ce tableau, que dans le tableau même? Vous auriez quelque raiſon, lui dirois-je, ſi l'eſprit du Peintre m'étoit auſſi connu que le tableau. Mais ne ſachant que par conjecture que la beauté idéale, pour parler ainſi, de cette peinture, a été premièrement dans l'eſprit du Peintre, & ne pouvant ſavoir quelle a été l'excellence de cette beauté idéale que par le tableau même, je ne ſerois pas ſage, ſi je voulois juger par la beauté idéale, que je ne vois point, de celle du tableau que je vois, pouvant juger de l'excellence du tableau ſans penſer à l'idée du Peintre; au lieu que je ne puis juger que le Peintre a eu en le peignant de telles idées, que par la vue du tableau.

C'eſt ce que j'applique enſuite aux idées qui ſont en Dieu, du ſoleil & de la terre, comme on le peut voir dans cet article VII, n°. 2.

ARTICLE XII.

Mauvaiſes réponſes : vaines déclamations.

DOUZIEME REGLE.

PRendre garde de ne ſe pas laiſſer ſurprendre par de mauvaiſes réponſes à des Inſtances ſolides, & par de vaines déclamations qui ont quelque choſe d'éblouiſſant. Mais pour en découvrir la fauſſeté, on n'a qu'à conſidérer, ſi ce qu'on a donné pour être généralement vrai, ne ſe trouve point être faux en pluſieurs rencontres.

APPLICATION.

A l'entrée de la ſeconde partie de la Diſſertation, j'ai fait une objection générale contre ce que j'y combattois. Notre Ami la propoſe en ces termes : *S'il étoit vrai, dit l'Auteur de la Diſſertation, que celui qui aime une vertu aimât la forme & la raiſon éternelle de cette vertu, qui eſt en Dieu, il s'enſuivroit, que celui qui aimeroit le ſoleil, la ſanté, la beauté des corps, aimeroit auſſi les raiſons éternelles de toutes ces choſes, qui ſont en Dieu, & par conſéquent qu'il aimeroit Dieu : ce qui eſt abſurde.* Je recon-

VII. Cl. nois, que c'eſt mon objection fidellement rapportée, quoiqu'en abrégé.
N. XIV. Voyons donc ſi notre Ami a raiſon de la trouver ſi méchante, ou ſi au contraire, ce qu'il y répond, n'eſt point une mauvaiſe réponſe à une Inſtance ſolide.

RÉPONSE.

C'eſt une maniere de raiſonner qui eſt familiere à l'Auteur, que de tirer ainſi des conſéquences outrées des ſentiments qu'il veut décréditer. Mais pour peu qu'on examine la choſe de près, il eſt aiſé de démêler ce qu'elles ont d'outré, d'avec ce qu'elles peuvent avoir de juſte.

REPLIQUE.

Ces paroles ſont un peu dures; mais je ne m'en offenſe point: car je ſuis bien aſſuré que l'intention de notre Ami n'a pas été de m'offenſer. Il a cru avoir raiſon, & c'eſt à cela ſeul qu'il faut s'arrêter. Voyons donc ce qu'il répond, & paſſons ce qu'il dit en général pour ſoutenir ſon ſentiment, afin de nous arrêter à ce qu'il dit contre mon Inſtance.

RÉPONSE.

1. *Lorſqu'on dit, que nous voyons en Dieu les vérités néceſſaires, les loix immuables, & les raiſons éternelles des vertus, on ne prétend pas que nous y voyons de même les raiſons de chaque créature en particulier. Les premieres nous ſont néceſſaires pour notre conduite & le réglement de nos mœurs; au lieu que les autres ne le ſont pas. Ainſi qui raiſonneroit en cette forme: J'aime le ſoleil, la lumiere, l'or & l'argent: donc j'aime les raiſons de ces créatures, qui ſont en Dieu, extravagueroit au lieu de raiſonner; étant bien certain qu'il n'a nulle connoiſſance des raiſons éternelles qui répondent en Dieu à ces créatures.*

REPLIQUE.

Afin donc que ce ne fût pas extravaguer, au lieu de raiſonner, de dire de la chaſteté, ce qu'on ne peut pas dire du ſoleil, il faudroit qu'au lieu qu'il eſt certain, comme notre Ami l'avoue, que nous ne voyons point la raiſon éternelle du ſoleil, qui eſt en Dieu, il fût certain au contraire, que nous y voyons la raiſon éternelle de la chaſteté, de l'obéiſſance, de l'humilité. Or comment ce dernier pourroit-il être certain, ſi le premier étoit certainement faux? Pourroit-on trouver perſonne qui

osât se vanter de ces deux expériences ? Je n'ai jamais pu voir la raison éternelle du soleil, qui est en Dieu; mais j'ai souvent vu la raison éternelle de la chasteté, qui est aussi en Dieu. On sait par raisonnement que l'un & l'autre est en Dieu, mais on ne voit ni l'un ni l'autre en Dieu, tant qu'on est en cette vie. Et rien n'est plus mal fondé que ce que l'on dit pour faire croire, que l'on voit l'une, & que l'on ne peut voir l'autre. VII. Cl. N. XIV.

C'est, dit notre Ami, *qu'il est nécessaire, pour notre conduite & pour le réglement de nos mœurs, que nous voyions en Dieu les vérités nécessaires, & les raisons éternelles des vertus ; au lieu qu'il n'est point nécessaire pour cela, que nous voyions en Dieu la raison éternelle du soleil.*

Mais tout cela n'est qu'une pure illusion. Car, 1°. quelle nécessité peut-il y avoir pour le réglement des mœurs des Chrétiens touchant la chasteté, qu'ils voient en Dieu la raison éternelle de cette vertu ? Une regle ne sert de rien, si elle n'est connue. Tout ce qui est dit de cette vertu dans la parole de Dieu, auroit-il pu servir de regle à ceux qui n'auroient eu aucune connoissance de cette parole divine ? Or comme j'ai remarqué dans ma Dissertation, il y a eu une infinité de femmes très-chastes, qui n'ont jamais eu la moindre pensée de cette forme éternelle de la chasteté, qui est en Dieu, & qui n'ont eu pour regle à l'égard de cette vertu, que la bonne éducation, & les instructions de la parole de Dieu.

2°. Si nous n'avons pas dû voir la raison éternelle du soleil, qui est en Dieu, parce que cela ne nous étoit pas nécessaire pour notre conduite & pour le réglement de nos mœurs, pourquoi notre Ami met-il en cet endroit même les vérités nécessaires & immuables; telles que sont les spéculations de l'Algebre, de la Géométrie, de l'Arithmétique entre les choses que nous voyons en Dieu ? Est-ce qu'il est nécessaire, pour notre conduite & le réglement de nos mœurs, que nous sachions les propriétés des nombres, des triangles, des cercles, &c ?

3°. On peut dire même, qu'il eût été beaucoup plus utile pour le réglement des mœurs du genre humain, que les hommes eussent vu les raisons éternelles qui sont en Dieu, du soleil & des autres astres, que les vérités de ces sciences abstraites. Car on croit que la premiere idolâtrie a été l'adoration du soleil & des autres astres. Or si les hommes avoient vu les raisons éternelles de ces créatures, qui sont en Dieu, ce leur eût été un grand avantage pour les détourner de les adorer comme des Dieux : car ils auroient vu dans ces raisons éternelles, que les astres ne sont que de grands amas de matiere, sans sentiment, sans connoissance, & par conséquent incapables de faire du bien à ceux qui les

VII. Cl. invoquent, plutôt qu'à ceux qui ne les invoquent pas. Auſſi nous voyons
N. XIV. que les Stoïciens, qui croioient que les aſtres étoient des Dieux, ſe les figuroient doués d'intelligence; ce qu'ils n'auroient pas fait, s'ils avoient vu leurs raiſons éternelles, qui ſont en Dieu. Il n'eſt donc pas vrai, que la vue de ces raiſons éternelles des choſes céleſtes, n'auroit point été utile pour le réglement des mœurs des hommes.

RÉPONSE.

2. *Il y a cette grande différence entre l'amour des vertus & celui des créatures ſenſibles, que celui-ci pourroit abſolument ſubſiſter ſans qu'on aimât les vérités éternelles qui leur répondent; au lieu que l'amour des vertus ne peut ſubſiſter ſans l'amour de ces vérités éternelles.*

REPLIQUE.

Quel paradoxe! que l'amour des vertus ne puiſſe ſubſiſter ſans l'amour d'une certaine choſe, ſi peu connue des perſonnes vertueuſes, que de cent mille, il n'y en aura pas deux qui aient jamais eu la moindre penſée de cette raiſon éternelle de la chaſteté, qui répond en Dieu à ce qu'ils ont accoutumé de concevoir par ce mot de chaſteté. D'où vient donc qu'il n'eſt rien dit dans aucun Catéchiſme, ni aucune inſtruction, de cet amour myſtérieux des raiſons éternelles ſans lequel l'amour des vertus ne peut ſubſiſter? Mais la raiſon dont il appuie ce paradoxe ſuffit pour lui ôter toute créance.

RÉPONSE.

La raiſon de cette différence eſt, que les créatures ſenſibles, comme le ſoleil, n'ayant rien en elles qui n'engage notre amour, elles n'ont pas beſoin de devenir aimables par l'amour de quelque autre choſe..... au lieu que la vertu n'ayant rien par elle-même de ſenſible, & ne paroiſſant d'ordinaire qu'au travers de l'extérieur le plus diſgracié..... il eſt néceſſaire qu'on la voie quelque part dans un plus beau jour, & avec des charmes auxquels on ne puiſſe refuſer ſon eſtime & ſon approbation.

REPLIQUE.

Ainſi la vertu n'eſt aimable, ſelon notre Ami, que quand elle paroît dans un certain beau jour, dans lequel perſonne vivant ſur la terre ne l'a

l'a jamais vue, & avec des charmes auxquels on dit qu'on ne peut refuser son estime; quoique ces prétendus charmes soient inintelligibles & invisibles à tout autre qu'aux Bienheureux. VII. Cl. N. XIV.

Pour moi je les lui abandonne pour tels qu'ils sont. Mais voici d'autres charmes, qui me paroissent bien plus capables de faire aimer la vertu au milieu des feux & des plus cruels tourments. C'est un ardent amour de Dieu, répandu dans nos cœurs par le Saint Esprit, qui nous porte à prendre Jesus Christ pour notre modele; à le suivre par-tout, à écouter & pratiquer ses paroles, & à mettre notre bonheur à lui obéir, quoi qu'il nous commande. Voilà ce qui rend la vertu aimable à tous ceux qui l'aiment véritablement. Et c'est ce qui fait dire si souvent à S. Augustin, que les commandements de Dieu sont pesants à ceux qui les observent par la crainte du châtiment, mais qu'ils sont doux & légers à ceux à qui l'amour de Dieu les fait observer. C'est ce qui est si commun, que je ne m'amuse pas à le prouver. Pourquoi donc chercher ailleurs que dans la charité, ce qui nous rend les autres vertus aimables?

Mais il est vrai, que notre Ami fait ici une étrange brouillerie. Car au lieu qu'il avoit à prouver, que c'est l'amour des raisons éternelles, qui rend la vertu aimable à ceux qui sont véritablement vertueux, il les laisse-là pour avancer ce nouveau paradoxe, que c'est cet amour des raisons éternelles, qui rend la vertu aimable aux libertins & aux pécheurs, c'est-à-dire, aux méchants: car c'est ce qu'il doit entendre par le mot de *pécheurs* joint à celui de *libertins*. C'est ce qu'on auroit vu dans son passage, si je ne l'avois point retranché, pour ne pas mêler deux questions différentes. Mais je vais le remettre ici, pour y répondre en particulier.

RÉPONSE.

La vertu ne paroissant d'ordinaire qu'à travers de l'extérieur le plus rebutant, & le plus souvent au milieu des devoirs les plus gênants, les plus austeres, & les plus insupportables à l'humeur DES LIBERTINS ET DES PÉCHEURS, *on a raison de juger, lorsqu'on leur voit de l'amour pour la vertu, & pour une vertu si disgraciée, si enveloppée, si embarrassée, & si austere, qu'ils la voient quelque part dans un plus beau jour qu'elle ne leur paroît sous ces enveloppes, & enfin avec des charmes auxquels ils ne peuvent refuser ni leur estime, ni leur approbation, quoiqu'ils leur refusent leur parfaite soumission; c'est-à-dire, qu'ils la voient dans cette forme immuable & adorable qu'elle a dans l'essence de Dieu. Et ainsi l'on voit suffisamment par-là la fausseté des conséquences de l'Auteur.*

VII. Cl. N. XIV.

Replique.

Belle déclamation en apparence, mais dans laquelle il n'y a pas un mot de vrai.

C'eſt en vain qu'on cherche ce qui rend la vertu aimable aux libertins & aux méchants. Tant qu'ils demeurent tels, & que Dieu ne commence point de les convertir, ils n'aiment point la vertu comme vertu. Pour l'aimer en cette ſorte il faudroit qu'ils les aimaſſent toutes; & s'ils les aimoient toutes, ils ne ſeroient pas méchants & libertins. Ceux qui le ſont, n'aiment qu'eux-mêmes. C'eſt leur amour dominant: *Amor ſui uſque ad contemptum Dei*: c'eſt leur caractere. S'ils ſemblent aimer les devoirs de quelque vertu & s'abſtenir du vice contraire, c'eſt pour quelque avantage ou d'honneur, ou d'intérêt, ou d'un autre plaiſir dont ils ſont plus occupés: *Regnat carnalis cupiditas, ubi non eſt Dei charitas*, comme dit S. Auguſtin. Il n'en excepte pas même les vertus des Payens, qui ſembloient aimer les vertus pour elles-mêmes: *Nam licèt*, dit-il, *à quibuſdam tunc veræ & honeſtæ putantur eſſe virtutes, cùm ad ſeipſas referuntur, nec propter aliud expetuntur, etiam tunc ſuperbæ & inflatæ ſunt, & ideò non virtutes, ſed vitia judicandæ ſunt.*

Enchir. c. 117.

De civit. Dei l. 19. c. 25.

Mais rien n'eſt plus étrange, que de ſuppoſer comme indubitable ce qui n'a pas la moindre apparence de vérité, qui eſt, que ces libertins voient dans *l'eſſence de Dieu*, les raiſons éternelles des vertus, & que c'eſt ce qui les leur fait voir avec des charmes, auxquels ils ne peuvent refuſer leur approbation. Et que deviendra donc ce que dit expreſſément S. Auguſtin, dans le paſſage rapporté dans la Diſſertation, lib. 83. quæſt. q. 46. *Qu'il n'y a que l'ame raiſonnable qui puiſſe voir les raiſons éternelles, qui ſont en Dieu; mais qu'il n'y a que celle qui eſt ſainte & pure qui ſoit capable de cette vue*: Non omnis et quælibet, *ſed quæ ſancta & pura fuerit, huic viſioni eſt idonea.* Ce qu'il répete encore à la fin du paſſage, où il dit, qu'il faut que cette ame *ſoit unie à Dieu par la charité, & qu'alors elle devient très-heureuſe.* Ce qui fait croire à S. Thomas, que cela ſe devoit entendre des ames qui voient Dieu face à face dans le ciel.

Quoi qu'il en ſoit, il faut s'aveugler ſoi-même, pour s'imaginer que les libertins & les pécheurs, poſſédés de l'amour du monde, & dont l'Ecriture dit qu'ils ne connoiſſent point Dieu, voient dans l'eſſence divine, *la forme primitive & éternelle des vertus.* Si cela étoit, ils n'en auroient pas les fauſſes idées qu'ils en ont, & qu'ils conſervent toute leur vie, à moins que Dieu ne change leur cœur. Je n'en dirai rien de moi-même; mais je me contenterai de rapporter ce que dit un Pape, des divers juge-

ments, que les personnes de piété, & les gens du monde, font des vertus & des vices. C'est S. Grégoire, dans le Livre dixieme de ses Morales, Chapitre XVI (où XXIX, selon la nouvelle édition.) VII. Cl. N. XIV.

La sagesse mondaine apprend à ses sectateurs à rechercher les premiers honneurs, à jouir avec joie du faste & de la gloire temporelle, à rendre aux autres avec usure, le mal qu'ils en ont reçu, & à dissimuler, par une douceur apparente, tout ce que leur malice impuissante ne peut exécuter. La prudence des justes au contraire, consiste à aimer la vérité, à fuir le mensonge, à faire du bien gratuitement, à souffrir le mal plutôt que d'en faire, à ne point chercher la vengeance des injures qu'on reçoit, & à considérer comme un grand avantage les opprobres & les confusions que l'on souffre pour l'amour de la vérité. Mais on se moque de cette simplicité des justes, parce que les sages du siecle appellent sottise, la candeur & l'innocence: ils estiment folie tout ce que l'on fait avec sincérité, & aux yeux de cette sagesse éternelle, tout ce que la vérité approuve & demande, passe pour ridicule & extravagant.

Comment cela se peut-il accorder avec ce que dit notre Ami de la vertu, que *les libertins même la voient dans cette forme immuable & adorable qu'elle a dans l'essence de Dieu;* & que c'est ce qui fait qu'*elle leur paroît dans un si beau jour, & avec des charmes auxquels ils ne peuvent refuser, ni leur estime, ni leur approbation, quoiqu'ils leur refusent leur parfaite soumission?* Est-ce estimer & approuver la vertu, quoiqu'on ne lui rende pas la soumission qu'on lui doit, que de la regarder comme *une sottise & une folie?*

Mais j'ai encore à rapporter ce qu'il dit de ces libertins, qu'il suppose aimer la vertu, quoiqu'ils ne soient pas vertueux.

RÉPONSE.

Mais, dira l'Auteur, à quoi bon toutes ces formes immuables? La vertu n'est qu'une maniere d'être de l'ame: & ainsi, lorsque les pécheurs aiment quelque vertu, ils aiment une maniere d'être de quelqu'ame.

REPLIQUE.

Je ne sais pas ce que notre Ami peut trouver à redire à cette replique, qu'il a supposé qu'on lui pourroit faire. Est-ce que la chasteté n'est pas une qualité louable de l'ame des personnes qu'on appelle chastes? C'est donc par conséquent une maniere d'être de leur ame, puisque ce n'en est pas la substance. Il est donc clair, que supposé qu'un pécheur

VII. Cl. aimât la chasteté de cette personne, il aimeroit la maniere d'être de l'ame
N. XIV. de cette personne. Voyons donc ce que notre Ami se répond à lui-même sur cela.

RÉPONSE.

Cela est aisé à dire : mais 1. lorsque ces pécheurs aiment cette vertu dans un homme particulier, voient-ils les manieres d'être de son ame ? Hélas ! ils ne voient pas même les manieres d'être de leur ame propre.

REPLIQUE.

Nous ne voyons donc point notre propre conscience, contre ce que dit si souvent S. Augustin. Car notre conscience est une maniere d'être de notre ame, & c'est par le témoignage qu'elle nous rend, que nous remercions Dieu du bien qu'il a mis en nous par sa grace, & que nous lui demandons pardon des fautes que nous reconnoissons avoir commises. Cet *hélas* auroit donc dû être retranché.

REPONSE.

En aimant donc la vertu d'un autre, ils aiment ce qu'ils ne voient pas. Mais comment ce qu'on ne voit pas ni en soi, ni en sa forme primitive & éternelle, peut-il exciter un si grand amour, & un amour souvent si contraire à toutes les inclinations naturelles ?

REPLIQUE.

Aimer la vertu d'un autre homme, c'est aimer un autre homme, parce qu'il est vertueux. Or il n'est point nécessaire pour cela que je voie sa vertu, comme je vois ma propre conscience : cela n'est pas possible. Il suffit que d'une part j'aie une idée générale de la vertu (comme l'instruction la fait avoir à ceux qui sont bien élevés) & que, d'autre part, j'aie assez de connoissance de la vie & de la conduite de cet homme pour le croire vertueux, selon l'idée que j'ai de la vertu. Comment donc notre Ami prouvera-t-il, que cela ne suffit pas pour aimer la vertu de cette personne ; mais que ne pouvant pas voir sa vertu en elle-même, comme je vois ma conscience, il faut que je la voie *dans sa forme primitive & éternelle* : ce qu'il avoue que je ne pourrai voir qu'en voyant l'essence divine, que tous les Théologiens reconnoissent n'être vue que dans le ciel par les Bienheureux.

Quant à ce qu'il ajoute, que les pécheurs n'auroient point un si grand amour pour la vertu d'un homme de bien, s'ils ne la voyoient dans sa forme primitive & éternelle, c'est une supposition chimérique. Car quand les gens possédés de l'esprit du monde, semblent aimer la vertu de leurs amis, qui ont la réputation d'être gens de bien, ce n'est pas proprement leur vertu qu'ils aiment, mais l'honneur qui leur revient d'avoir pour amis des personnes estimées pour leur vertu, ou quelques avantages, qu'on a plus sujet d'attendre des gens de bien, que de ceux qui ne le sont pas. VII. Cl. N. XIV.

ARTICLE XIII.

Dieu conçu comme justice par les Iroquois.

TREIZIEME REGLE.

IL y a des paradoxes si peu croyables, pour peu qu'on les examinât serieusement, qu'il est aisé de juger, qu'ils ne peuvent avoir été avancés par des gens d'esprit, que par la pente qu'on a de croire vrai, sans beaucoup de discernement, ce que nous jugeons nécessaire pour donner de la vraisemblance à nos préjugés. Et c'est à quoi principalement sont sujets les inventeurs de nouveaux Systêmes, dont l'Auteur de la Recherche de la Vérité, est un grand exemple.

APPLICATION.

J'ai maintenant à expliquer diverses choses, qui regardent Dieu conçu comme justice : ce qui nous donnera lieu d'examiner ce paradoxe ; que Dieu a pu être connu comme justice, par ceux-mêmes qu'on a toujours regardés, comme n'ayant eu aucune connoissance de Dieu. Mais il faut reprendre la chose de plus haut.

Le mot de *juste* signifie souvent, sur-tout dans l'Ecriture, un homme de bien. La justice est un amas de vertus qui sont nécessaires pour être homme de bien, & c'est la même chose que la probité. Aristote n'a pas ignoré cette signification du mot de justice : car c'est ce qu'il appelle, si je ne me trompe, la justice légale.

Mais les mots de juste & de justice, se prennent encore plus ordinairement pour une des quatre vertus cardinales, qui est définie par les Jurisconsultes : *Constans & perpetua voluntas, jus suum cuique tribuendi.*

On dit aussi de Dieu, qu'il est juste ; & c'est un de ses principaux attri-

VII. CL. N. XIV. buts : au lieu qu'on ne dit point que Dieu soit sobre, qu'il soit chaste, qu'il soit obéissant. Car si on le dit de Jesus Christ, ce n'est que selon sa nature humaine, & non selon sa nature divine.

La raison est, ainsi que nous l'avons dit, que ces trois dernieres vertus, chasteté, sobriété, obéissance, enferment essentiellement quelque imperfection qui ne peut convenir à Dieu ; mais la justice peut être conçue sans aucun mélange d'imperfection. Car sans ruiner la notion générale qu'on a de la justice, on en peut séparer les imperfections qui se trouvent dans la justice humaine ; & c'est ce que l'on fait en disant que Dieu est la justice même, la souveraine justice ; au lieu qu'on ne peut dire qu'il est la sobriété même, la chasteté même.

Il s'ensuit de-là que Dieu peut être conçu comme justice. Cela est très-vrai. Et c'est ce que S. Augustin fait souvent, pour faire avoir aux simples fideles des idées spirituelles de Dieu ; au lieu qu'il est à craindre qu'ils n'en aient souvent que de fort grossieres, en se le représentant comme un vénérable vieillard avec un sceptre & une couronne, ou comme une lumiere immense & d'une étendue infinie. On fait très-bien d'imiter ce Saint, en disant au peuple, qu'on doit concevoir Dieu comme étant la justice même, la sainteté même, la bonté même, & non pas comme quelque chose de corporel.

Mais comme il est très-utile de parler de la sorte, à ceux qui savent qu'il y a un Dieu créateur du ciel & de la terre, on feroit très-mal, au contraire, de vouloir faire concevoir Dieu comme justice, à ceux qui n'auroient d'ailleurs aucune autre idée de Dieu. Car ne pouvant alors concevoir, par le mot de *justice*, que ce qui fait dire qu'un traité est juste, quand aucune des parties ne se plaint d'avoir été trompée, & qu'il a été injuste, quand l'une peut faire voir qu'on l'a trompée, cela ne leur pourroit donner qu'une très-fausse idée de Dieu ; parce que cela leur donneroit sujet de croire, que cette justice étant le plus fort lien de la société humaine, on la devoit révérer comme une chose d'une excellence singuliere : ce qui a produit la plupart des Divinités du Paganisme.

Il n'y a donc rien de plus mal fondé, que ce que disent quelques Théologiens des Sauvages du Canada, qui, avant l'avénement des François, étoient dans une telle ignorance de toute Divinité vraie ou fausse, qu'il n'y avoit point de mot dans aucune de leurs langues, qui signifiât la Divinité. Ils disent qu'à la vérité ces barbares ne connoissoient pas Dieu comme créateur du ciel & de la terre, mais qu'on ne peut assurer sans témérité, qu'ils ne le connussent pas comme vérité & comme justice ; puisqu'il n'est pas à croire qu'ils ne connussent quelques regles de la justice, qu'on ne peut connoître, sans connoître Dieu comme vérité & comme justice.

Si cela étoit, on ne pourroit assurer sans témérité ce qu'assure l'Ecriture en tant de manieres, que hors le peuple Juif tous les autres peuples ne connoissoient point le vrai Dieu. Car c'est ce qu'elle nous fait assez entendre quand elle dit, d'une part : *Notus in Judæâ Deus*, & de l'autre : *Effunde iram tuam in gentes quæ te non noverunt.* Et quand S. Paul dit des Gentils avant leur conversion, qu'ils étoient *sans Dieu en ce monde*, & que leur esprit étoit couvert à cet égard d'épaisses ténebres ; & quand il les avertit de ne se pas conduire, à l'égard des péchés contraires à la chasteté, *sicut gentes quæ ignorant Deum.* Et quand il dit aux Athéniens, chez qui il avoit trouvé un Autel, où étoient ces mots : *Au Dieu inconnu* ; qu'il leur annonçoit ce Dieu qu'ils ne connoissoient pas, & que c'est le vrai Dieu, qui a fait le monde : *Deum qui fecit mundum* ; & que Dieu avoit laissé passer & comme dissimulé ces temps d'ignorance : *Et tempora quidem hujus ignorantiæ despiciens Deus.* Et quand il exhorte les Licaoniens de se convertir de leurs superstitions au Dieu vivant qui a fait le ciel & la terre, & qui, dans les siecles passés avoit laissé marcher toutes les nations dans leurs voies. Cela seroit-il vrai, s'il s'étoit fait connoître à toutes ces nations, comme vérité & comme justice ; ce qui est une maniere de connoître Dieu, à ce que disent ces Théologiens, plus sublime que de le connoître seulement comme créateur du monde ?

VII. CL. N. XIV.

Ps. 75.

Ps. 78.

Ep. 2 &h 4.

1 Thess. 4.

Act. 17.

Act. 14.

Mais pour en revenir aux Iroquois & autres Sauvages du Canada, pour juger si ce n'est pas la pensée du monde la plus chimérique, de vouloir qu'ils aient pu, sans l'instruction de personne, connoître Dieu comme vérité & comme justice, avant qu'aucun François eût passé en leur pays, il ne faut que considérer ce que nous en disent ceux qui ont les premiers travaillé à leur conversion (*a*). Ils ont, disent-ils, assez de bon sens pour leur négoce & leurs intérêts particuliers, mais si peu d'ouverture pour les choses spirituelles, qu'on ne leur peut sur cela rien faire entrer dans l'esprit, parce qu'ils n'en ont point d'idée. De sorte que les plus sinceres de ceux qui ont été en ce pays-là conviennent, qu'à l'égard de la plupart de ces Sauvages, il faut travailler long-temps à les humaniser (c'est le mot dont ils se servent) avant que de songer à en faire des Chrétiens. Cela étant, comment peut-on s'imaginer, que des esprits aussi bouchés que ceux-là, sans avoir jamais entendu parler de Dieu, aient pu d'eux-mêmes sans aucune instruction, concevoir Dieu comme vérité & comme justice, n'ayant jamais eu d'autre idée de la vérité & de la justice, sinon qu'on dit la vérité quand on ne ment point, & qu'on agit avec justice quand on ne trompe point dans un marché ? Car quand on

(*a*) Voyez le *premier établissement de la foi dans la Nouvelle France* du P. Chrétien le Clercq, Tome I. page 267, 281, 295.

VII. Cl. N. XIV. n'a point d'autres notions de la vérité & de la justice que celles-là, comment pourroit-on de soi-même, sans l'aide de personne, lorsqu'on n'a jamais oui parler de Dieu, former ces deux propositions : *Dieu est la vérité ; Dieu est la justice ?*

On ne les peut pas mettre entre les propositions qui sont connues d'elles-mêmes, & qu'on n'a pas besoin de prouver. Et quand cela seroit, il ne s'ensuivroit pas que l'on pût supposer avec quelque probabilité, que ces Sauvages les auroient trouvées d'eux-mêmes. Y a-t-il rien de plus évident que cette proposition : *Je pense ; donc je suis ?* On en demeure d'accord sans peine, quand on nous la propose. Mais presque personne ne s'avise de se la proposer. Cependant nul n'a dit jusqu'ici que ces propositions : *Dieu est vérité*, *Dieu est justice*, soient si claires d'elles-mêmes, qu'elles n'aient pas besoin d'être prouvées ; & ceux qui les soutiennent, prétendent avoir de bonnes preuves pour les persuader. Qu'ils les prouvent donc, à la bonne heure ; mais je les défie de le faire, sans supposer que Dieu est, & qu'on doit en avoir des idées bien différentes de celles qu'on a d'ordinaire de ce qu'on entend par les mots de *vérité* & de *justice*. Et par conséquent, c'est supposer que les Iroquois savoient que Dieu est, avant que de l'avoir conçu comme vérité & comme justice : ce qui est directement le contraire de ce que prétendent les Auteurs du nouveau Systême. Car ne pouvant pas désavouer qu'on n'ait trouvé ces Canadiens dans une entiere ignorance de Dieu, ils se retranchent à dire, que ne sachant pas qu'il y eût un Dieu, ils peuvent l'avoir conçu comme vérité & comme justice, quoiqu'ils ne s'en soient pas apperçus. On pourra par-là leur attribuer telle science que l'on voudra. Ils auront été Géometres, Arithméticiens, Astronomes, mais sans s'en appercevoir. Ils pourront, par exemple, n'avoir pas ignoré que le soleil est beaucoup plus grand que la terre. Car cela se peut facilement inférer de ce qui arrive dans les éclipses de lune ; & qui sait, pourront dire nos Imperceptibilistes, s'ils n'en ont point tiré cette conséquence, quoiqu'ils ne se soient pas apperçus qu'ils l'avoient tirée ?

Je reviens à la distinction que j'ai faite, que je soutiens être très-solide. Quand on parle à ceux qui connoissent Dieu d'ailleurs, & que c'est l'être parfait, l'être souverain, qui a fait toutes choses, on fait très-bien de leur dire, que ce Dieu qu'ils adorent, est la vérité même, la justice même, la sagesse même, afin de les détourner de le concevoir sous une forme humaine, ou quelqu'autre image corporelle. Mais ce seroit une très-mauvaise voie de faire connoître Dieu à ceux qui n'en auroient aucune connoissance, que de leur dire, que ce que l'on desire qu'ils adorent comme Dieu, est la vérité & la justice. D'où j'ai conclu qu'on n'a pu dire

avec

avec la moindre ombre de raison, que les Sauvages qui n'ont jamais oui parler de Dieu, ne laissent pas de l'avoir connu d'eux-mêmes sans instruction de personne, comme vérité & comme justice. VII. Cl. N. XIV.

ARTICLE XIV.

De l'amour de la justice.

QUATORZIEME REGLE.

QUand un Auteur a pu prendre un mot en deux sens, on le doit entendre selon le sens qui revient le mieux à toute la suite de sa doctrine, & aux principes qu'il a le plus constamment établis.

APPLICATION.

S. Augustin dit souvent, qu'on doit faire le bien par l'amour de la justice, & non par la crainte de la peine. On demande ce qu'il entend par cet *amour de la justice*, sans lequel on ne fait point le bien, comme on le doit faire, *sicut oportet?*

Vasquez s'est imaginé, que cet amour de la justice, dont parle S. Augustin en tous ces endroits-là, n'est autre chose que la bonté morale de chaque action; la vertu aimée pour elle-même.

Jansénius fait fort bien voir, que rien n'est plus contraire à la doctrine de S. Augustin, que cette imagination de Vasquez, & il le montre principalement par les passages où ce Saint prend pour la même chose, l'amour de la justice, & la charité qui est répandue dans nos cœurs par le Saint Esprit. Et c'est ce qui lui fait conclure dans le Chapitre VIII, que cette justice que nous devons aimer pour faire le bien, *sicut oportet*, est Dieu même: *Justitia illa Deus est.* Lib. 1 de nat. pur. c. 5 & 6.

Mais quand il veut expliquer comment cette justice est Dieu, il a recours à ces pensées platoniciennes dont S. Augustin ne s'est point servi, lorsqu'il a si excellemment expliqué la nature des véritables vertus, en défendant la doctrine de l'Eglise contre l'hérésie des Pélagiens.

C'est ce que j'ai fait voir dans l'Article septieme de la Dissertation, & à quoi notre Ami n'a point répondu. J'y ai fait remarquer que S. Augustin traite à fond cette matiere dans le quatrieme Chapitre du livre troisieme contre Julien. Il dit que l'on doit considérer deux choses dans la vertu; *le devoir & la fin*: que le devoir est ce que l'on doit faire, & que

VII. CL. la fin eſt le motif pourquoi on le doit faire : *Officium eſt quod faciendum eſt ; finis, propter quod faciendum eſt.* Or S. Auguſtin avoue à Julien,
N. XIV. que les Payens ont pu faire de bonnes œuvres, *ſecundùm officium*, comme revêtir un pauvre, protéger un innocent que l'on voudroit opprimer, aſſiſter de ſon bien des perſonnes pour qui on auroit une amitié honnête, ne point rendre un faux témoignage, quoiqu'on l'exigeât par des tourments. *Mais je vous demande*, lui dit-il, *s'ils font bien ou mal ces bonnes œuvres ?* Car on ne peut nier que celui-là ne peche, qui fait mal ce qui en ſoi ne ſeroit pas mal. Et ce Saint prouve, que les Gentils font mal ces bonnes œuvres, parce qu'ils ne les rapportent pas à la fin à laquelle la vraie ſageſſe veut qu'on les rapporte, qui eſt Dieu. C'eſt pourquoi il finit ce diſcours par cette belle ſentence : *Amor Dei quo pervenitur ad Deum, non eſt niſi à Deo Patre per Jeſum Chriſtum cum Spiritu Sancto. Per hunc amorem Creatoris bene quiſque utitur creaturis ; ſine hoc amore Creatoris, nullus quiſquam bene utitur creaturis.* Donc la fin à laquelle on doit rapporter toutes les vertus, pour être de vraies vertus, eſt Dieu, qui eſt notre ſouverain bien & notre derniere fin. On peut voir le reſte dans la fin de ce ſeptieme Article de la Diſſertation.

Il nous ſera aiſé de découvrir par-là ce que c'eſt que cette *juſtice* que nous devons aimer pour faire le bien, *ſicut oportet*, comme parlent les Conciles. Car n'y ayant que deux choſes à conſidérer dans les actions de vertu, le devoir & la fin, *officium & finis*, il faut que cet amour de la juſtice regarde l'un ou l'autre. Et il eſt viſible que c'eſt la fin qu'il regarde. 1°. Parce que c'eſt ce que marque naturellement cette façon de parler, faire une choſe pour l'amour de quelqu'un.

2°. Par l'oppoſition que S. Auguſtin fait de deux perſonnes, dont l'un s'abſtient de pécher par l'amour de la juſtice, & l'autre s'en abſtient par la crainte d'être damné. Car c'eſt ſuppoſer qu'il n'y a point de différence entr'eux à l'égard du devoir de la vertu, & qu'il n'y en a qu'à l'égard du motif & de la fin ; le motif de l'un étant l'amour de la juſtice, & celui de l'autre étant la crainte de la peine.

Or le grand principe de la morale chrétienne, établi ſi fortement par S. Auguſtin eſt, que, comme il n'y a que Dieu qui ſoit notre ſouverain bien, c'eſt lui auſſi qui doit être la fin derniere de toutes nos actions, & que toutes celles qui ne lui ſont point rapportées, ne ſauroient être bonnes. Il faut donc néceſſairement que dans le langage de S. Auguſtin, l'amour de la juſtice ſoit la même choſe que l'amour de Dieu. Car ce Saint regardant comme bien fait tout ce qui ſe fait par l'amour de la juſtice, ſi cet amour de la juſtice étoit autre choſe que l'amour de Dieu, il faudroit qu'il eût reconnu quelque choſe de bien fait, qui ne ſeroit

pas fait par l'amour de Dieu: ce qu'il nie en une infinité d'endroits, & bien expressément dans le passage que nous venons de rapporter: *Par l'amour du Créateur, que Dieu le Pere nous donne par Jesus Christ & le Saint Esprit, chacun use bien des créatures, & sans cet amour du Créateur personne n'use bien des créatures.* VII. Cl. N. XIV.

Cela ne fait rien, dira quelqu'un, contre le sentiment de M. d'Ypres; car il avoue, que cette justice est Dieu, & que, par conséquent, on ne peut aimer cette justice qu'on n'aime Dieu.

Il est vrai qu'il dit tout cela, & que c'est par-là qu'il se distingue de Vasquez. Mais voyons si la maniere dont il s'explique, peut satisfaire aux principes de S. Augustin, que nous venons d'établir. C'est dans le premier livre *de Statu naturæ puræ*, Chap. VIII.

Ce Prélat dit, que cette justice, qu'on doit aimer pour faire le bien comme il faut, *est la justice & la rectitude éternelle, exposée aux yeux de tous les hommes, & que nous voyons obscurément* EX OPERIBUS (je ne sais ce qu'il entend par-là) *non seulement par la foi, mais par une vue intuitive de notre esprit* (non solùm fide, sed mentis rationalis intuitu.) *Que c'est cette justice qui nous fait prononcer si assurément, qu'une telle action est bonne, juste & droite; & qu'une autre est au contraire mauvaise & déréglée. Car en disant cela, nous voyons cette justice des yeux de l'esprit; & comme elle rayonne en nous, c'est par sa lumiere que nous faisons ces jugements. Elle est immuable & éternelle, & par conséquent au dessus de nos ames qui sont muables, ce qui ne convient qu'à Dieu.*

On peut voir par ce que j'ai dit dans la premiere Partie, ce qu'on doit juger de ces suppositions, qu'il y a une justice au dessus de nos ames exposée aux yeux de l'esprit de tous les hommes, qui rayonnant en eux, leur donne moyen de juger qu'une chose est juste, & qu'une autre ne l'est pas. Je prétends seulement faire voir ici, que cette justice, ainsi expliquée, ne peut être celle que S. Augustin dit qu'il faut aimer, pour faire bien ce que l'on fait. Et c'est ce qui sera bien facile

1°. La justice ainsi expliquée regarde plutôt le devoir des vertus que leur fin. Car S. Augustin définit le devoir, *id quod faciendum est.* Or n'est-ce pas considérer *id quod faciendum est*, que de dire en soi-même étant éclairé de cette lumiere qui est au dessus de nous: *Hoc debet fieri; hoc non debet: hoc rectum & justum est; illud perversum atque distortum.* Or nous venons de faire voir que la justice dont parle S. Augustin, quand il dit que nous devons agir *ex amore justitiæ*, regarde la fin de nos actions. Ce n'est donc pas celle que M. d'Ypres a expliquée au commencement de son huitieme Chapitre du premier Livre *de Statu naturæ puræ.*

2°. Cela se verra encore mieux en comparant, comme fait souvent

VII. Cl. N. XIV. S. Augustin, celui qui fait une bonne action *ex amore justitiæ*, avec celui qui la fait *ex timore gehennæ*. Supposons, par exemple, qu'on sollicite deux personnes à rendre un faux témoignage contre un innocent, & qu'on leur promette pour cela une grande récompense; & que l'un refuse de faire cette méchante action par ce que S. Augustin appelle *l'amour de la justice;* & que l'autre ne s'en abstienne, que par la crainte d'être damné. Or la justice prise, comme fait M. d'Ypres, pour une lumiere immuable au dessus de nos ames, qui rayonnant en elles, nous apprend ce qui est juste & ce qui ne l'est pas, ne peut entrer dans le premier membre de la comparaison plutôt que dans le dernier; puisque nous supposons, que ces deux personnes sont également persuadées, que ce seroit une très-méchante action, de rendre un faux témoignage contre un innocent.

3°. On dira peut-être, que ce qui les distingue, est, que l'un aime assez cette justice & cette droiture, qu'il voit dans cette forme immuable & éternelle, pour n'être point tenté par la récompense; & que l'autre ne l'aimant pas assez, a eu besoin de la crainte d'être damné pour résister à cette tentation. C'est en effet tout ce que l'on peut dire; mais cela ne résout pas la difficulté. Car je demande, au regard du premier, qui a aimé cette rectitude & cette justice (par quoi que ce soit qu'elle lui ait été représentée) plus que le prix de ce crime, s'il l'a aimée en elle-même, sans aucun rapport à Dieu, parce qu'il n'a eu aucune pensée, que cette justice & cette rectitude fût Dieu; & alors je soutiens, que jamais S. Augustin n'auroit dit, qu'il eût agi *sicut oportet*, & qu'il eût satisfait à l'obligation que nous avons, de rapporter à Dieu tout le bien que nous faisons. Car il déclare expressément le contraire dans ce Lib. 19. c. 25. passage de la Cité de Dieu. *Licèt à quibusdam tunc veræ & honestæ putentur esse virtutes*, CUM AD SEIPSAS REFERUNTUR, NEC PROPTER ALIUD EXPETUNTUR, *etiam tunc inflatæ & superbæ sunt, & ideò non virtutes, sed vitia judicandæ.* Mais si on suppose qu'il n'est pas demeuré dans l'amour de cette justice en elle-même, & qu'il a passé de-là à l'amour de Dieu, parce qu'il a su, par la foi, que c'est Dieu qui a défendu un faux témoignage contre son prochain, & qu'il est la regle souveraine de la justice, qui approuve le bien & condamne le mal, d'où nous jugeons que ce seroit l'offenser que de faire ce qui est contraire à cette regle; il est visible, que l'amour de la justice enferme celui de Dieu; & que cela est nécessaire, afin que l'on puisse dire, que l'on satisfait à l'obligation de rapporter ses actions à Dieu, quand on les fait par l'amour de la justice.

On peut appliquer ces mêmes considérations à celui qui a résisté à

cette tentation par la crainte d'être damné. Car ce motif n'eſt impur & contraire à celui de l'autre, qui y a réſiſté par l'amour de la juſtice, que quand ce dernier n'a été arrêté que par cette ſeule crainte. Mais ſi cette crainte de la damnation l'avoit porté à conſidérer combien le crime qu'on le ſollicitoit de commettre étoit grand, puiſque Dieu le doit punir par une peine éternelle, & que jugeant de-là combien Dieu ſeroit offenſé, s'il le commettoit, cette conſidération lui en eût donné une nouvelle horreur, ſa crainte alors de ſervile, ſeroit devenue filiale, & il auroit agi par un bon motif auſſi-bien que le premier. VII. Cl. N. XIV.

4°. Il n'y a rien qu'on puiſſe dire être un effet de la vraie grace de Jeſus Chriſt, dans cet amour de la juſtice expliqué comme fait M. d'Ypres. Car la vraie grace de Jeſus Chriſt n'eſt pas commune à tous les hommes, & ce qui leur eſt commun à tous eſt nature, & non pas grace : *Communis eſt omnibus natura, non gratia.* Jamais, de plus, S. Auguſtin n'a reconnu de vraie grace dans les infideles & dans les impies. Or ce que prend M. d'Ypres pour *l'amour de la juſtice*, ſe peut trouver dans tous les hommes, ſans en excepter les infideles & les impies ; puiſque cette forme primitive & éternelle de la juſtice eſt expoſée à la vue ſpirituelle de tous les hommes, & que notre Ami eſt ſi éloigné de croire que les méchants & les impies ne la puiſſent aimer, que ſuppoſant comme une choſe certaine que les libertins & les méchants aiment la vertu, il prétend que c'eſt une preuve qu'ils la voient dans la forme primitive & éternelle, & qu'ainſi ils la voient dans un plus beau jour & avec de plus grands charmes qu'elle n'auroit en elle-même. *Car comment*, dit-il, *pourroit-elle exciter un ſi grand amour, & ſouvent ſi contraire à toutes les inclinations naturelles, ſi ce n'eſt qu'on la voit dans cette forme immuable & adorable qu'elle a dans l'eſſence de Dieu ?* Mais tout cela ne s'accorde point avec ce que dit S. Auguſtin, que l'on doit faire le bien par l'amour de la juſtice : car M. d'Ypres prouve par un Chapitre entier, qui eſt le cinquieme du premier Livre *de Statu naturæ puræ*, que cet amour de la juſtice ne ſe peut avoir que par une vraie & ſurnaturelle grace de Dieu, qui n'eſt point commune à tous les hommes, & qui certainement ne ſe trouve point dans les infideles & dans les impies. Rien n'eſt plus exprès ſur cela que ce paſſage : *Jam verò iſta dilectio juſtitiæ, cujus robore peccata fugiantur & præcepta fiant, nullo modo poteſt à creaturâ rationali obtineri, niſi per veram & propriè dictam & ſupernaturalem gratiam Dei. Docet hoc diverſis locis Auguſtinus, apertiſſimèque tradit dilectionem illam, quâ voluntas diligit ipſam juſtitiam præcepti, & ex illâ dilectione juſtitiæ aliquod bonum opus facit, non eſſe aliud niſi charitatem illam, quam diffundit in cordibus noſtris vera gratia Spiritûs Sancti qui datus eſt nobis.*

VII. Cl. N. XIV. Il renvoie en la marge de cet endroit, au troisieme Livre *de Statu naturæ lapsæ*, Chap. XVI. J'en rapporterai seulement deux endroits.

Jam verò quòd servare præceptum AMORE JUSTITIÆ, *non sit Augustino aliud quàm illud servare amore charitatis, sole meridiano clarius est.* Et à la fin de ce Chapitre : *Ipsam autem justitiam diligendo, bene facere, non est aliud (ut satiatissimè explicuit Augustinus) quàm Deum ipsum charitate Spiritûs Sancti diligendo bene facere : quia Deus non est instar hominis, aut lucis, aut idoli cogitandus, sed est justitia & veritas.*

Il nous fait entendre par-là, pourquoi S. Augustin prend pour la même chose, l'amour de la justice & l'amour de Dieu. C'est qu'il avoit accoutumé de faire concevoir Dieu aux fideles sous les idées spirituelles des attributs que nous concevons être formellement en Dieu ; comme la justice, la vérité, la sainteté, la bonté, la sagesse, afin qu'ils ne se l'imaginassent pas, ou comme un homme, ou comme une lumiere, ou comme une idole. Mais il n'est point nécessaire pour cela que nous voyions des yeux de l'esprit la justice, la vérité, la sainteté, la bonté, la sagesse qui sont en Dieu. C'est assez que le commun des fideles sache par la foi que Dieu est tout cela, quand ils ne le sauroient que confusément, quoique quelques ames choisies en puissent savoir davantage par des lumieres extraordinaires qu'elles peuvent recevoir. Mais c'est de quoi nous allons parler à l'occasion de quelques difficultés qui me restent à examiner dans ce passage de M. d'Ypres du premier Livre de *Statu naturæ puræ*, Chap. VIII.

5°. Après avoir dit que cette justice, par l'amour de laquelle S. Augustin dit qu'on doit faire le bien, *est omnibus ad intuendum exposita*, il dit que c'est Dieu même, parce que Dieu n'est autre chose que la vérité, la justice & la rectitude éternelle : ce qui est vrai dans un très-bon sens ; mais ce qu'il ajoute me fait de la peine.

Illa videlicet, quam in hac vitâ ex operibus obscurè cernimus, non solùm fide, sed mentis rationalis intuitu.

Il s'agit 1°. du mot de *voir*, *omnibus ad* INTUENDUM *exposita*. 2°. De voir *ex operibus*. 3°. De voir obscurément. 4°. De voir *mentis intuitu*, & non seulement par la foi.

S. Augustin distingue toujours, quand il veut parler exactement, le mot de *voir*, de celui de *croire ;* & il n'appelle *voir* que ce qu'on voit directement par les sens du corps, ou par les yeux de l'esprit. Et il appelle, *croire*, tout ce que nous savons seulement par autorité ou par conjecture. C'est ce qu'il explique en ces termes dans la Lettre à Pauline, où il explique la différence entre *voir & croire*. *Les choses que nous voyons*, dit-il, *sont de deux sortes. Les unes sont celles que nous appercevons par*

Lett. 147. auparav. la 112.

le sens de la vue, de l'ouie &c. Les autres sont celles à quoi peut atteindre cet œil de l'esprit, par lequel nous voyons notre vie, notre volonté, notre pensée, notre mémoire, notre intelligence, notre foi. Mais croire, dit-il, *tombe sur les choses qui ne sont présentes aux sens, ni de notre corps, ni de notre esprit.* Et c'est sur cela qu'il dit souvent, que nous voyons notre propre conscience, mais que nous ne voyons point celle d'un autre. VII. Cl. N. XIV.

Il naît de-là une premiere difficulté sur ces mots, *Quam (justitiam) ex operibus cernimus.* Car ce n'est pas la voir, à proprement parler, selon S. Augustin, que de la connoître par ses œuvres; autrement il ne seroit pas vrai que nous ne voyons pas la conscience des autres: car nous jugeons par les œuvres des gens de bien, que ce sont des hommes de bonne conscience.

Une seconde difficulté est ce que veut dire ce mot, *obscurè: Quam (justitiam) in hac vitâ* OBSCURÈ *cernimus.* Cela voudroit-il dire qu'on voit cette justice si obscurément, qu'on ne s'apperçoit pas qu'on la voit? Mais à l'égard de la vue de l'esprit, comme la vue d'un objet, & la perception d'un objet sont la même chose, il y a contradiction de dire qu'on le voit, & que l'on ne s'en apperçoit pas.

Une troisieme difficulté seroit, si on prétendoit seulement qu'il y a dans cette vue de la justice une obscurité semblable à celle de la foi: mais alors ce ne seroit plus *voir*, mais *croire.*

La quatrieme difficulté est la plus considérable. C'est qu'on dit que l'on voit cette *justice*, non seulement par la foi, mais par la vue de l'esprit: *Non solùm fide, sed mentis rationalis intuitu.* On la voit donc par la foi cette justice; ou pour parler plus correctement, on connoît cette justice par la foi. Or comment connoît-on cette justice par la foi, si ce n'est qu'on est instruit par la parole de Dieu, qui nous est proposée par l'Eglise, que telles & telles actions sont bonnes & agréables à Dieu, & que d'autres sont mauvaises & déplaisent à Dieu? Or je demande si cela ne suffit pas, en ce qui regarde la connoissance, pour faire le bien, *sicut oportet?* S'il ne suffit pas, par exemple, pour avoir une horreur chrétienne de l'impureté, du parjure, du faux témoignage, de savoir que ce sont de méchantes actions que Dieu nous a défendues par le Décalogue? Et s'il faut outre cela, afin qu'on puisse dire que nous agissons par l'amour de la justice, que nous ayions vu, *rationalis mentis intuitu*, par une vue de notre esprit très-différente de la foi, puisqu'on prétend que cette vue est commune aux fideles & aux infideles, que nous ayions, dis-je, vu une certaine forme primitive de la justice, qui rayonnant au dessus de notre ame, nous fait connoître (ce que nous savons déja par

VII Cl. N. XIV. la foi) que l'impureté, le parjure, le faux témoignage sont de méchantes actions? Je ne crois pas qu'il y ait personne qui ose dire que cela soit nécessaire, & qu'il ne suffise pas de le savoir par la foi. Or, selon S. Augustin, pour faire le bien comme il faut, il le faut faire par l'amour de la justice. Il n'est donc point nécessaire que cet amour de la justice soit autre chose que l'amour de Dieu, tel que nous le connoissons par la foi; & ce seroit sans fondement que l'on voudroit que ce fût l'amour d'une forme primitive de la justice, qui seroit au dessus de nos ames, & qui se devroit voir, *non solùm fide, sed rationalis mentis intuitu.*

Mais nous allons voir, dans l'Article suivant, combien notre Ami trouve étrange ce qu'on avoit dit sur ce sujet dans la Dissertation.

ARTICLE XV.

Fausses suppositions. Pernicieuses conséquences.

QUINZIEME REGLE.

RIen ne fait mieux voir la fausseté d'un sentiment, que lorsque, d'une part, il n'est appuyé que sur de fausses suppositions, & qu'il engage, de l'autre, à tenir pour véritables de très-pernicieuses conséquences.

APPLICATION.

Entre les raisons que j'avois apportées dans la Dissertation, pour montrer qu'il n'est point nécessaire de voir en Dieu la raison éternelle de chaque vertu, pour juger du bien & du mal, celle-ci étoit la troisieme du septieme Article.

On apprend aux enfants, dès leur bas âge, que mentir c'est assurer ce que l'on sait bien être faux; que c'est mal fait de mentir, & que Dieu l'a défendu. Supposons qu'une jeune fille, instruite par une mere fort pieuse, aime mieux s'exposer à être grondée & même châtiée, que de s'excuser par un mensonge de quelque faute qu'elle auroit faite: à qui pourroit-on persuader, qu'il ne seroit pas possible qu'elle eût tant de haine du mensonge, si elle n'avoit vu, dans les raisons éternelles, que c'est mal fait de mentir, ni avoir un si grand amour de la sincérité, si elle n'avoit vu en Dieu la forme primitive & éternelle de cette vertu? Comment donc, me direz-vous, s'est-elle si fort persuadée qu'il ne falloit point mentir? C'est qu'elle a cru ce que son pere ou sa mere, ou d'autres

tres personnes de piété qui ont eu soin de son éducation, lui ont dit souvent, que c'est une chose honteuse que de mentir, & que Dieu l'a défendu. Or tout le monde demeure d'accord de ce que nous avons vu dans l'Article précédent qu'enseigne S. Augustin, que *croire* & *voir* sont deux choses très-différentes. VII. CL. N. XIV.

Il est donc certain que tous les simples fideles, qui marchent avec sûreté dans la voie du salut, en s'y conduisant par la lumiere de la foi, font le bien & fuient le mal; non parce qu'ils ont vu dans les raisons éternelles, dont ils n'ont jamais entendu parler, qu'il faut fuir le vice, & embrasser la vertu; mais parce qu'ils ont cru très-fermement par le secours de la grace, que Dieu nous a révélé dans sa parole ce qu'il veut que nous fassions pour lui plaire, & que nous ne fassions pas pour ne le point offenser.

Je ne sais pourquoi ce discours a si fort choqué notre Ami. Car il en parle avec beaucoup de chagrin dans les N°. XXIV, XXV & XXVI. Ce n'est pas sans doute qu'il n'approuve la maniere dont je dis que les personnes de piété doivent élever leurs enfants, en leur apprenant, dès leur bas âge, que Dieu nous a commandé de certaines choses, & qu'il en a défendu d'autres. Je suis sûr qu'il ne trouve rien à dire à cela.

Mais il faut qu'il prétende qu'outre cette connoissance de nos devoirs que la foi nous donne, il faut encore que nous les voyions dans une nature immuable, toujours présente à l'esprit de tous les hommes, de quelque âge & de quelque pays qu'ils soient. C'est dans cette vue qu'il fait deux objections contre mon discours.

La premiere, qu'il ne touche qu'en passant, est, que je donne une ouverture pour justifier, que les actions que l'on commet contre la loi, ne sont mauvaises que parce qu'elles sont défendues.

Mais cette objection est très-mal fondée. Car je suppose qu'une personne de piété qui instruit un enfant, lui dit deux choses du mensonge: l'une, que c'est une mauvaise chose que de mentir: *turpe est mentiri;* l'autre, que Dieu l'a défendu, *& à Deo vetitum.* Je ne donne donc pas lieu de croire, que cela n'est mauvais que parce qu'il a été défendu, mais plutôt qu'il a été défendu parce qu'il est mauvais. Cependant ce n'est pas un inconvénient qu'un enfant s'abstienne de faire une chose, parce qu'on lui a dit que Dieu l'a défendue, quoiqu'il ne sache pas si Dieu l'a défendue, parce qu'elle étoit mauvaise, ou si elle n'est mauvaise, que parce que Dieu l'a défendue. Dieu même n'a pas cru devoir faire cette distinction, en donnant tant de commandements aux Israélites, dont les uns étoient de Droit naturel, & les autres seulement de Droit positif. Il y en a de ce second genre dans le Décalogue même;

VII. Cl. comme eſt celui de ne point faire d'images taillées, ſelon les plus ſavants
N. XIV. Docteurs Juifs, & ſelon tout le monde, la rigoureuſe obſervation du ſeptieme jour de la ſemaine, ſur-tout pour ce qui regarde l'abſtinence des œuvres ſerviles.

Mais s'il étoit néceſſaire de ſavoir ce qui eſt de Droit naturel, & ce qui eſt de Droit poſitif, je voudrois bien qu'on me dit, comment on le pourroit apprendre *dans cette nature ou forme immuable, toujours préſente à l'eſprit de tous les hommes, de quelque âge & de quelque pays qu'ils ſoient*, & s'il s'eſt jamais trouvé perſonne qui ait prétendu que c'eſt delà qu'il l'avoit appris.

L'autre objection ſeroit plus conſidérable, ſi elle avoit quelque vraiſemblance. Mais elle n'en a point du tout. Il la faut rapporter dans ſes propres termes.

OBJECTION.

Une des plus belles preuves que nous ayions, qu'il ne peut y avoir d'ignorance invincible des principaux préceptes de la Loi, & que ces préceptes ſont immuables & inaltérables, eſt que nous les voyons dans une nature immuable, toujours préſente à l'eſprit de tous les hommes, de quelque âge, & de quelque pays qu'ils ſoient. Et cependant l'Auteur s'efforce de ruiner cette preuve, en diſant que les enfants ſe font une honte de mentir, & qu'ils croient faire un mal en mentant, parce que leurs meres leur ont appris que cela eſt honteux, & que Dieu l'a défendu.

Il rapporte enſuite ces ſix ou ſept lignes de la Diſſertation: *Quare certiſſimum eſt ſaltem eos, quos, ut ait Auguſtinus, credendi ſimplicitas tutiſſimos facit, vitia fugere & virtutes amplecti, non quia viderunt in rationibus æternis, de quibus nihil unquam inaudierunt, vitia eſſe fugienda, & virtutes amplectendas; ſed quia, divinâ eos adjuvante gratiâ, firmiter crediderunt utrumque à Deo eſſe revelatum.*

Et voici comme il prétend l'avoir bien réfuté.

Mais ſi nos proches n'avoient donc point eu ſoin de nous inſtruire de cette révélation de Dieu, nous ſerions dans une ignorance invincible de la Loi, & nous pourrions la violer innocemment. Bon Dieu, qu'il y auroit d'innocents au monde qui paſſent pour coupables!

REPLIQUE.

Cette objection eſt tout-à-fait mal-à-propos. Ce qu'il a rapporté de ma Diſſertation ne regarde ni de près, ni de loin l'ignorance de la loi

naturelle, vincible ou invincible. Car j'y ai seulement marqué la voie la plus ordinaire, par où les Chrétiens connoissent ce qu'ils doivent faire pour bien vivre ; qui est qu'ils apprennent des personnes de piété qui ont soin de leur éducation, ce que Dieu nous en a révélé dans sa parole : à quoi on peut ajouter les exemples des Saints, & du Saint des Saints ; & j'ai demandé ensuite, si cela ne leur suffisoit pas pour être instruits de leurs devoirs, & s'il falloit encore outre tout cela, qu'ils *les vissent dans une nature immuable, présente à l'esprit de tous les hommes, de quelque âge & de quelque pays qu'ils soient.* Voilà à quoi notre Ami avoit à répondre ; & on défie qui que ce soit de le faire. Car qui pourroit souffrir que l'on dît, que la révélation de Dieu, confirmée par des miracles, ne suffisoit pas aux Payens, à qui S. Paul l'avoit annoncée, pour être assurés que la fornication, par exemple, étoit un grand péché ; mais qu'il falloit outre cela, qu'ils le vissent dans une certaine *forme primitive de la justice, toujours présente à l'esprit de tous les hommes ?* Rien ne seroit assurément plus scandaleux ni plus injurieux à l'autorité que la révélation de Dieu doit avoir sur nos esprits. VII. Cl. N. XIV.

Au lieu donc de répondre à ce qui faisoit le fort de l'argument, on propose en ces termes une difficulté qui n'y revenoit point : *Mais si nos proches n'avoient donc pas eu soin de nous instruire de cette révélation de Dieu, nous serions dans une ignorance invincible de la Loi, & nous pourrions la violer innocemment.*

Afin que j'eusse donné lieu à me faire cette objection, il faudroit que j'eusse dit. 1°. Qu'on ne peut être instruit de la loi naturelle que par la révélation de Dieu. 2°. Que nous ne pouvons être instruits de la révélation de Dieu que par le soin de nos proches. Or je n'ai dit ni l'un ni l'autre ; & l'un & l'autre est faux, y ayant beaucoup de devoirs de la loi naturelle, qui ont été connus d'une infinité de personnes, qui n'ont rien su ni des révélations de Dieu, ni de Dieu même.

Mais laissant là ce qu'il me reproche sans raison, voyons si ce n'est pas lui-même qui établit des principes, selon lesquels il y a bien des coupables qui devroient passer pour innocents.

Il suppose, pour indubitable, que l'ignorance invincible du droit naturel excuse du péché ceux qui le violent. Mais on a fait voir dans la neuvieme Partie des Difficultés proposées à M. Steyaert, depuis la page 372 jusqu'à la page 378, que rien n'étoit plus équivoque que ces mots de *vincible & invincible*, à l'égard de l'ignorance du droit naturel. Ce qui est bien certain est, que S. Augustin n'a reconnu aucune ignorance des devoirs naturels, qui excuse de péché. Il n'en reconnoît que de deux sortes : L'une de ceux qui n'ont pas eu soin Tome IX.

VII. Cl. N. XIV. de les apprendre, qui est l'ignorance que les Théologiens appellent *volontaire & vincible.* L'autre de ceux qui n'ont pu les connoître, qui doit être celle que ces mêmes Théologiens appellent *invincible & involontaire.* C'est ce qu'on peut voir par ce passage *de Natura & Gratia*, cap. 17. Après avoir rapporté ce que disoit Pélage: *Hominem prævigilare debere ne ignoret, ideòque esse culpandam ignorantiam, quia id homo nescit negligentiâ suâ, quod adhibita diligentia scire debuisset*, il fait cette réflexion: *Il se garde bien de faire à Dieu cette priere:* Da mihi *intellectum ut discam mandata tua.* Par où il veut faire entendre, qu'outre cette sorte d'ignorance que reconnoissoit Pélage, dont on se pourroit délivrer *adhibitâ diligentiâ*, par notre soin & notre travail, il y en avoit une autre, dont c'étoit à Dieu à nous délivrer par la Grace. C'est ce qu'il marque par ces paroles: *Aliud est enim* NON CURASSE SCIRE, *quæ* NEGLIGENTIÆ *peccata, etiam per sacrificia quædam legis videbantur expiari: aliud* INTELLIGERE VELLE, NEC POSSE, *& facere contra legem*, NON INTELLIGENDO *quid fieri velit. Unde admonemur à Deo petere sapientiam.* Or il marque en d'autres endroits, que ni l'une ni l'autre n'excuse de péché, pas même la derniere, qu'on peut appeller *involontaire & invincible*, non plus que la premiere, qu'on peut appeller *volontaire & vincible.*

Rien n'est plus exprès que ce qu'il dit sur cela en deux endroits de Lett. 194. auparav. 107. n. 27. l'Epître à Sixte: *Inexcusabilis est omnis peccator vel reatu originis, vel additamento etiam propriæ voluntatis, sivè qui novit, sivè qui ignorat, sivè qui judicat, sivè qui non judicat; quia ipsa ignorantia in eis qui intelligere noluerunt, sine dubitatione peccatum est; in eis autem* QUI NON POTUERUNT, *pœna peccati. Ergo in utrisque non est justa excusatio, sed justa damnatio.*

Et un peu après: *Neque ab illo* (vitio) *quod originaliter contrahitur: neque ab his, quæ unusquisque in vita propria; vel non* INTELLIGENDO, *vel* NOLENDO *intelligere mala congregat, vel etiam instructus ex lege additamento prævaricationis exaggerat, quisquam liberatur & justificatur, nisi gratiâ Dei per Jesum Christum Dominum Nostrum.*

Voilà un des principaux points de la doctrine de S. Augustin; qu'il n'y a point d'ignorance de la loi naturelle qui excuse de péché, pas même celle qui auroit été involontaire, & qu'on n'auroit pas pu ne point avoir.

Notre Ami suppose au contraire, que ceux qui ignoreroient invinciblement la loi naturelle, la violeroient sans être coupables d'aucun péché: ce qu'il appelle la *violer innocemment.* Il est vrai qu'il a cru remédier aux inconvénients que l'on pourroit tirer de-là, pour excuser beaucoup de

crimes, lorsqu'il ajoute: *qu'il ne peut y avoir d'ignorance invincible des principaux préceptes de cette loi.* Mais ce remede a deux défauts: l'un, qu'il est fort imparfait, ne s'étendant pas à tous les préceptes de la loi naturelle, mais seulement aux principaux. L'autre, qui est plus de notre sujet, est, qu'il prétend, que la raison pourquoi on ne peut pas dire, que ceux que personne n'auroit instruits de ces devoirs, *les ignoreroient invinciblement, & les pourroient, par conséquent, violer innocemment,* est, *que nous les voyons dans une nature immuable, toujours présente à l'esprit de tous les hommes, de quelque âge & de quelque pays qu'ils soient.* VII. Cl. N. XIV.

Car il s'ensuit de-là, qu'ils pourroient être ignorés invinciblement, & par conséquent violés, sans que leur transgression pût être imputée à péché, par ceux qui ne les auroient point vus dans cette nature immuable, toujours présente à l'esprit de tous les hommes.

Or il y a une infinité de Payens, qui n'ont point vu dans cette nature immuable, que l'union des deux sexes, hors le mariage, est toujours péché.

Qui n'y ont point vu, que c'étoit un crime énorme de faire les choses, que S. Paul condamne avec tant de force dans le premier Chapitre de l'Epître aux Romains.

Qui n'y ont point vu, que ce fût un crime aux peres, pour quelque cause que ce soit, de tuer leurs enfants nouvellement nés.

Ils auroient donc pu ignorer invinciblement ces préceptes de la loi naturelle, &, par conséquent, les violer sans être coupables d'aucun péché.

On peut dire la même chose des principaux préceptes de la loi naturelle, tels que sont ceux qui regardent Dieu.

Tant de nations, qui n'ayant eu aucune connoissance du vrai Dieu, ont transféré à la créature l'honneur dû au Créateur, en adorant comme leurs Dieux, ou les astres, ou des hommes morts, ou toutes sortes d'idoles, avoient-ils vu, dans cette nature immuable, toujours présente à l'esprit de tous les hommes, qu'il n'y avoit qu'un seul Dieu, Créateur du ciel & de la terre, qu'il falloit adorer, aimer, invoquer? Or s'ils n'ont point vu, dans cette nature immuable, ces devoirs indispensables des natures intelligentes envers Dieu, ils n'ont donc commis aucun péché en faisant tout le contraire.

On peut voir par un livre des Récollets, du *premier établissement de la foi dans la Nouvelle France* (*a*), en quel état ils ont trouvé ces peuples lorsqu'ils y sont arrivés, & s'il y a de l'apparence qu'ils eussent vu

(*a*) [Cet ouvrage fut imprimé en 1691. M. Arnauld en a donné de longs extraits dans le VII. Volume de la Morale Pratique, III. Part. Chap. X & suiv.]

VII. Cl. N. XIV. tant de belles choses, que notre Ami dit que nous voyons dans cette nature immuable, toujours présente à l'esprit de tous les hommes, de quelque âge & de quelque pays qu'ils soient.

Je ne vois que deux choses que notre Ami pourroit répondre. La premiere seroit de dire, que je suppose de nouveau, ce que, dès le commencement, il a témoigné ne me pouvoir accorder, qui est, qu'on ne soit censé voir ces choses dans cette nature immuable, toujours présente à l'esprit de tous les hommes, que quand on s'apperçoit qu'on les y voit; au lieu qu'il m'a soutenu, que c'étoit assez qu'on vît tout cela par des pensées imperceptibles.

Mais ce seroit en vain qu'il auroit recours à ces pensées imperceptibles, après ce que j'en ai dit dans les Articles V & VI. Et rien ne seroit plus absurde que de les employer en ce cas-ci. Car que diroit un Chinois qui auroit fait mourir une fille qui lui seroit nouvellement née, si un Métaphysicien, du sentiment de notre Ami, lui disoit: Vous seriez excusable de n'avoir pas observé la loi naturelle, qui vous défendoit de faire mourir votre enfant, si vous n'aviez rien su de cette loi; mais vous n'êtes pas excusable, parce que, sans doute, vous l'aviez vue, cette loi, dans une nature immuable, toujours présente à l'esprit de tous les hommes. Il n'est point vrai, lui diroit le Chinois, que j'aie vu cette loi dans une nature immuable, que vous dites être toujours présente à l'esprit de tous les hommes: car je n'ai jamais eu la moindre pensée de ce que vous entendez par cette nature immuable, non plus que de la loi que vous me reprochez de n'avoir pas observée. Il n'importe, lui diroit le Métaphysicien, que vous n'ayiez eu aucune pensée, ni de cette nature immuable, ni de la loi qui vous défendoit cette méchante action. Vous ne laissez pas de l'avoir vue; mais ç'a été sans vous appercevoir que vous la voyiez. En quoi donc, lui repliqueroit le Chinois, serois-je plus inexcusable pour l'avoir vue, sans m'appercevoir que je la visse, que si je ne l'avois point vue? Mais j'ajoute à tout cela, qu'à l'égard de l'esprit, c'est une rêverie de dire, qu'on voit une chose sans s'appercevoir qu'on la voit.

La seconde chose que pourroit répondre notre Ami, est, que si ces Payens n'ont pas vu plusieurs de ces devoirs de la loi naturelle dans cette nature immuable, il n'a tenu qu'à eux de les y voir; parce qu'elle est *toujours présente à l'esprit de tous les hommes, de quelque âge & de quelque pays qu'ils soient*, & qu'ainsi leur ignorance n'a pas été invincible.

Mais cette réponse ne peut tromper que par l'équivoque du mot de *présent*, qui se prend autrement dans la vue du corps que dans la vue

Chap. IV. de l'esprit, comme on l'a fait voir dans le livre *des vraies & des fausses*

Idées. Pour la vue du corps, on dit qu'un objet nous est présent quand il est dans une distance proportionnée à notre vue; de sorte que nous n'avons qu'à tourner les yeux vers cet objet pour le voir; ce qui peut être appellé une présence locale. Mais une présence locale ne contribue rien du tout à faire dire, qu'une chose est présente à mon esprit. Comme sa nature est de penser, rien n'y est présent que par la pensée. Ainsi la Loi de Dieu est présente à mon esprit, quand j'y pense; & elle cesse d'y être présente, quand je cesse d'y penser; & elle n'y a jamais été présente, si je n'y ai jamais pensé. Ni la distance, ni la proximité des lieux n'y fait rien. Le soleil est présent à mon esprit, quand je pense au soleil, ou que je le regarde en y pensant: car si je le regardois des yeux du corps, ayant l'esprit occupé à autre chose, il ne seroit point présent à mon esprit. Mais il y est présent quand j'y pense, quoiqu'il soit éloigné du lieu où je suis de plus de trente millions de lieues, selon M. Cassini. Quoique M. Descartes ait cru, que la glandule pinéale étoit le principal siege de notre ame, il n'a pas cru, ni dû croire, qu'elle ait été présente à l'esprit de ceux qui n'ont jamais oui parler de cette glandule. Je voudrois donc bien savoir ce qu'on entend par ce langage mystérieux: *Nous voyons les principaux préceptes de la loi naturelle dans une nature immuable, toujours présente à l'esprit de tous les hommes.* La présence locale n'y fait rien. Qu'est-ce donc que cette présence à l'égard de ceux qui n'ont aucune pensée de cette nature immuable, dans laquelle on dit que se voit la loi naturelle? Il est clair que l'on ne se l'est imaginé présente à l'esprit de tous les hommes, que parce qu'on a transféré mal-à-propos à la vue de l'esprit ce qui ne convient qu'à la vue des yeux corporels. VII. Cl. N. XIV.

On dira peut-être, que cela signifie seulement, que tous ces Payens & ces Iroquois, qui n'ont eu aucune pensée de la loi naturelle, l'ont pu voir dans cette nature immuable, & qu'il n'a tenu qu'à eux qu'ils ne l'y aient vue. Autre mystere que j'entends aussi peu: car on m'a souvent représenté cette *nature immuable*, ou cette forme primitive de la vertu, comme une lumiere, qui, sans que nous nous en mêlassions, frappe nos esprits de ses rayons. Et maintenant on nous dit, qu'il n'a tenu qu'aux Iroquois, qu'elle n'ait rayonné dans leur esprit. Que falloit-il donc qu'ils fissent, afin qu'elle y rayonnât, sur-tout avant qu'aucun Chrétien eût abordé en ce pays-là? Qu'on nous le dise, afin que nous le sachions, & que nous puissions juger par-là de la qualité de leur ignorance, & en quel sens on pourroit dire qu'elle n'auroit pas été invincible.

Nous en pourrions apprendre quelque chose de ce que dit notre

VII. Cl. N. XIV. Ami dans le N°. XXVIII, de la conſcience & de la ſyndéreſe. Mais c'eſt dommage que ce qu'il y débite avec tant de confiance, ſe trouve faux par l'expérience d'une infinité de perſonnes.

RÉPONSE.

Quel eſt le grand principe de la conſcience & de la ſyndéreſe, & qu'eſt-ce qui les rend ſi vives & ſi délicates dans ceux mêmes, ou qui n'ont jamais guere eu d'inſtructions, ou qui ont fait ce qu'ils ont pu pour ne les regarder, que comme de vains préjugés dont on les a fauſſement préoccupés? C'eſt la préſence de cette loi éternelle & de cette juſtice immuable, QUI LUIT SANS CESSE DANS L'ESPRIT MÊME DES IMPIES. *Les manieres d'être de l'ame peuvent ſe changer avec le temps. Les traces des inſtructions peuvent s'effacer & s'abolir abſolument, faute de rappeller les idées qu'on y a jointes. Mais la loi naturelle, du moins quant à ſes principales regles, ne peut jamais s'oublier; parce que toujours préſente à l'eſprit, elle ne manque guere à y faire impreſſion dans les occaſions qui ſe préſentent de la violer.*

REPLIQUE.

Si le grand principe de la conſcience étoit la préſence de cette loi éternelle, & de cette juſtice immuable, *qui luit ſans ceſſe dans l'eſprit même des impies*, il ne ſe trouveroit pas tant d'impies qui commettent une infinité de péchés ſans aucun remords de conſcience. Or à la honte du genre humain, il s'eſt trouvé, en tout temps, une infinité d'impies & de débauchés, qui ne ſe tenant heureux qu'autant qu'ils peuvent aſſouvir leurs brutales paſſions, bien loin de ne le faire qu'avec remords, quand ils en ont le moyen, le font avec une joie & une pleine ſatisfaction. Il n'eſt donc pas vrai, que cette loi éternelle & cette juſtice immuable, luiſe ſans ceſſe dans l'eſprit même des impies.

La raiſon qu'il apporte pour confirmer cette penſée, eſt une pétition de principe, qui n'a pas la moindre ombre de vraiſemblance, & qu'on peut retourner contre lui-même.

Il compare, ce que nous ſavons par l'inſtruction, avec ce qu'il prétend, que nous voyons des préceptes de la loi naturelle dans ſa forme primitive, toujours préſente à l'eſprit.

Il dit que le premier ſe peut oublier: *Les traces*, dit-il, *des inſtructions peuvent s'effacer & s'abolir abſolument, faute de rappeller les idées qu'on y a jointes.* C'eſt de quoi perſonne ne doute, & ce qui ſe peut vérifier par une infinité d'exemples.

Mais la loi naturelle, ajoute-t-il, *au moins quant à ſes principales regles, ne peut jamais s'oublier.*

Rien

Rien n'eſt plus brouillé que cette oppoſition, & on ne ſait pas bien quels en ſont les deux membres. Pour être exacte, il faudroit que ce fuſſent les mêmes vérités de Morale, que l'on ſuppoſât avoir été ſues dans le premier par l'inſtruction, & dans l'autre par la vue de la forme primitive de la vertu, toujours préſente à l'eſprit. Si c'eſt en cette maniere qu'il l'entend, je lui laiſſerai dire tant qu'il voudra, qu'on n'oublie jamais ce qu'on auroit ſu par cette ſeconde voie; parce que je ne connois perſonne qui ait jamais rien appris par-là. Et je ſuis bien aſſuré, que s'il s'en trouvoit qui vouluſſent s'y attendre, & ſe paſſer de l'inſtruction que l'ordre de Dieu veut que nous recevions les uns des autres, ou de vive voix, ou par la lecture, il leur ſeroit aiſé de ne point oublier ce qu'ils auroient appris, parce qu'ils n'auroient rien appris. Mais pour les mêmes vérités de Morale, qu'on auroit appriſes par l'inſtruction, on ne pourra guere les oublier qu'en négligeant entiérement ſon ſalut: car tant qu'on en aura ſoin, on aura ſoin auſſi de les pratiquer & de s'en remplir l'eſprit & le cœur, en entendant ou liſant la parole de Dieu. VII. Cr. N. XIV.

Que ſi notre Ami n'a pas été exact dans ſa comparaiſon, & qu'il ait mis dans le premier membre toutes ſortes de vérités néceſſaires & immuables de la doctrine des mœurs, & qu'il n'en ait mis dans l'autre que les principales regles, il eſt bien aiſé de rendre raiſon pourquoi on oublie plus facilement les premieres que les dernieres. C'eſt ce qui arrive dans toutes les ſciences. Leurs principes ſont d'ordinaire des vérités ſi ſimples & ſi claires, qu'elles ſont connues par elles-mêmes, ſans avoir beſoin d'être prouvées: ce qui les rend très-faciles à retenir. Mais il n'en eſt pas de même des concluſions tirées de ces principes, lors ſur-tout qu'on ne les en tire que par d'aſſez longs raiſonnements. On les oublie aiſément, quand on eſt long-temps ſans s'appliquer à ces ſciences. La Morale a auſſi ſes principes: & c'eſt ce que S. Thomas donne pour objet à la ſyndéreſe, dans la 1. p. q. 79. a. 12. *Principia operabilium nobis naturaliter indita pertinent ad habitum naturalem, quem dicimus ſynderesim.* Que ſi c'eſt-là ce que notre Ami appelle les principales regles de la loi naturelle, & à quoi il borne ce que nous ne pouvons jamais oublier, il n'eſt point néceſſaire de nous renvoyer pour cela ailleurs qu'à nous-mêmes, puiſqu'ils nous ſont *naturaliter indita*, comme les principes des ſciences ſpéculatives. Car il a fallu que les uns & les autres ſoient demeurés dans notre nature après le péché, parce que ſans cela l'homme n'auroit été capable d'aucune ſcience; & que la ſociété humaine n'auroit pu ſubſiſter.

Mais comment peut-on accorder cette reſtriction à l'égard de la loi

VII. Cl. naturelle (*du moins quant à ses principales regles*) avec la maxime générale, que toutes les vérités nécessaires & immuables, tant de la Morale que des autres sciences, ne se peuvent voir que dans une nature immuable, toujours présente à l'esprit de tous les hommes? Comment peut-on dire, que le grand principe de la conscience est *la présence de cette justice immuable, qui luit sans cesse dans les esprits même des impies*, si on n'étend cela à toutes les vérités nécessaires de la doctrine des mœurs; puisque, selon lui, on n'en peut voir aucune que dans cette vérité immuable, présente à tous les esprits même des impies?

N. XIV.

C'est donc aussi à toutes les vérités nécessaires de la doctrine des mœurs, qu'on doit étendre ce qu'il dit à la fin de cet Article: *Que ce qui fait qu'on ne peut oublier la loi naturelle est, que toujours présente à l'esprit, elle ne manque guere à y faire impression dans les occasions qui se présentent de la violer.* Or cela est si visiblement faux, qu'il n'en faut pas davantage pour renverser le principe que l'on soutient contre moi avec tant de confiance. Et c'est par-là que j'ai résolu de finir cette replique.

Si ce principe étoit véritable, on ne violeroit guere la loi éternelle, que cette loi, toujours présente à l'esprit de tous les hommes, ne fît quelque impression sur l'esprit de ceux qui seroient prêts de la violer.

Or c'est violer la loi naturelle, que de prendre le nom de Dieu en vain, que de le blasphémer, que de cajoler des femmes pour leur donner de l'amour, que de les voir avec un œil impudique.

Il faudroit donc qu'on ne commît guere de ces crimes, sans que la loi éternelle, toujours présente à l'esprit de tous les hommes, ne fît quelque impression sur l'esprit de ceux qui seroient prêts de les commettre pour les en détourner.

Mais pour peu qu'on ait de connoissance de ce qui se passe dans ce monde corrompu, dont S. Jean dit, *Totus mundus in maligno positus est*, on sait évidemment le contraire. On sait qu'il n'y a que trop de libertins qui commettent cent fois le jour de ces sortes de péchés, sans que la loi éternelle, toujours présente, à ce que l'on dit, à l'esprit de tous les hommes, fasse aucune impression sur le leur pour les en détourner. Rien n'est donc plus mal fondé que ce principe, qu'on débite avec tant de confiance.

Cela sera encore plus clair, si de ces méchants Chrétiens on passe aux Payens, avant que l'Evangile leur eût été annoncé. On peut apprendre de leurs Auteurs & de S. Paul, quel étoit parmi eux le débordement des vices, sur-tout d'impureté, & quel étoit sur cela leur aveuglement; ceux qui passoient parmi eux pour les plus vertueux, n'y trouvant point

de mal, quand il n'y avoit point de violence & d'injustice, & qu'on évitoit l'excès. Ce seroit donc une étrange rêverie de prétendre, qu'étant persuadés comme ils étoient, qu'il n'y avoit rien que de naturel dans la pente que la corruption de la nature fait avoir à ces plaisirs, il n'arrivoit guere qu'ils les recherchassent hors le mariage, sans que la loi éternelle, toujours présente à l'esprit de tous les hommes, fît quelque impression sur leur esprit pour les en détourner. La plupart des jeunes gens de ce temps-là n'avoit pas sur cela d'autres sentiments que leurs Poëtes. Et on peut juger par ceux-là, si ce leur étoit une chose ordinaire d'avoir du remords, & de s'estimer coupables, quand ils avoient satisfait leur passion. VII. Cl. N. XIV.

Les crimes que commettoient les Idolâtres contre la loi naturelle, par les préjugés de leur fausse Religion, sont une autre preuve de la fausseté de cette pensée: *Que la loi naturelle, toujours présente, ne manque guere de faire impression dans les occasions qui se présentent de la violer.* Faisoit-elle impression dans l'esprit de ces filles, dont Jérémie parle dans sa Lettre, qui se prostituoient en l'honneur d'Astarte ou de Vénus, & qui se glorifioient d'avoir rendu ce culte à leur Déesse plus souvent que leurs compagnes? Faisoit-elle impression sur les adorateurs de Moloch, qui croyoient faire un Acte de Religion, en brûlant des enfants en l'honneur de cette Idole? Faisoit-elle impression sur l'esprit des Mexicains, qui ne sacrifioient aussi que des hommes à leurs fausses Divinités? Baruch. cap. 6.

Cependant, selon notre Ami, si la loi éternelle, toujours présente à l'esprit de tous les hommes, n'avoit fait aucune impression sur l'esprit de ceux dont je viens de parler, leurs crimes auroient été commis par une ignorance invincible: ce qu'il prétend qui les auroit exemptés de péché. C'est donc de lui qu'on doit dire, à moins qu'il ne renonce à ses faux principes: *Bon Dieu, que d'innocents il y auroit au monde, qui passent pour fort coupables!*

En voilà assez, ce me semble, pour conclure, que le sentiment mystérieux, qu'on a trouvé mauvais que je n'aie pas embrassé, est appuyé, d'une part, sur de très-fausses suppositions, & qu'il engage, de l'autre, à des conséquences très-pernicieuses, qui iroient à excuser une infinité de crimes.

[1693.]

FIN du Tome XL.

VII. Cl.
N. XIV.

TABLE.

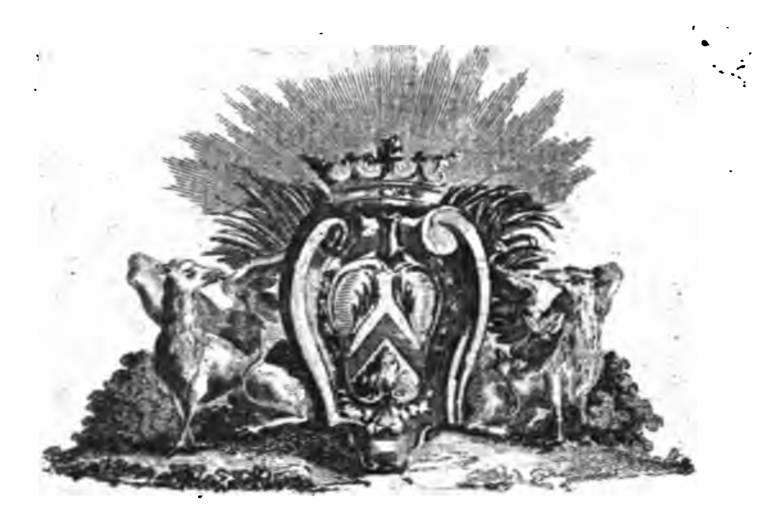
FIN de la Table.

ŒUVRES
DE MESSIRE
ANTOINE ARNAULD,
DOCTEUR DE LA MAISON ET SOCIÉTÉ
DE SORBONNE.

ŒUVRES
DE MESSIRE
ANTOINE ARNAULD,
DOCTEUR DE LA MAISON ET SOCIÉTÉ
DE SORBONNE.

TOME QUARANTE-UNIEME,

Contenant les trois premiers Nombres de la huitieme Classe.



A PARIS, & se vend à *LAUSANNE*,

Chez SIGISMOND D'ARNAY & COMPAGNIE.

M. DCC. LXXX

Les Ouvrages contenus dans ce Volume sont :

HUITIEME CLASSE.

PRÉFACE
HISTORIQUE ET CRITIQUE,
SUR
LES ÉCRITS DE LA VIII. CLASSE,
CONCERNANT
LA GRAMMAIRE, LA LOGIQUE, LA GÉOMÉTRIE, L'ÉLOQUENCE, &c.

§. I.

De la Grammaire générale.

LA Grammaire générale & raisonnée fut imprimée pour la premiere fois en 1660. Plusieurs Auteurs l'attribuent à M. Lancelot, d'autres à M. Arnauld. Il est aisé de concilier ces deux sentiments, en disant qu'elle est de l'un & de l'autre ; mais principalement de M. Arnauld. M. Lancelot la rédigea d'après les conversations de ce grand homme, & en quelque sorte sous sa dictée, comme on peut le voir dans la petite Préface qu'il mit à la tète de cet ouvrage.

Le Journal des Savants du mois de Mai 1754, annonçant une nouvelle édition de la Grammaire générale, en parle comme en ont toujours parlé les personnes les mieux instruites. Nous allons transcrire ce morceau, d'autant plus qu'il renferme une grande partie de ce que nous aurions à dire à ce sujet. « L'ouvrage dont nous annonçons une nouvelle édition (dit l'Auteur de cet » extrait) est un monument précieux du siecle de Louis XIV. La Grammaire, » toujours bornée au méchanisme des mots, sembloit même ne devoir jamais » s'élever à des objets plus importants, & le public ne soupçonnoit point en- » core l'imperfection des Eléments ordinaires. Un Grammairien Philosophe (M. » Lancelot) apperçut leurs défauts. Il composa des Méthodes nouvelles pour le » latin, pour le grec &c. ; il remonta jusqu'à l'origine de ces langues ; il étudia » leur caractere ; il discuta & fixa leurs principes. Si la précision resserre les » sujets, l'exactitude les envisage dans toute leur étendue. L'Auteur des nou- » velles méthodes suivit les rapports divers des Grammaires particulieres, & » ses recherches le conduisirent plus d'une fois aux regles primitives de la pa-

» role. La Philosophie n'avoit point encore pénétré jusqu'aux principes de l'art » de parler. L'Auteur, souvent arrêté par des doutes, consulta M. Arnauld. Il » le pria d'analyser ces combinaisons destinées à enchaîner les signes & les idées. » M. Arnauld porta dans cette matiere l'abondante & lumineuse profondeur de » son génie. L'habile Grammairien, dont il éclairoit la pénétration, recueillit » les réponses, rédigea les idées de cet homme célebre, & forma ainsi le Traité » de la Grammaire générale. Nous ne parlerons pas d'un ouvrage si connu : » il suffira de remarquer que la Grammaire générale développe les premiers » fondements de la Logique, qu'elle guida toujours nos Grammairiens Philo- » sophes, & qu'ils lui doivent peut-être leurs idées les plus heureuses. Nous » devons remarquer encore, qu'elle assure à la France l'honneur de l'invention » dans un genre jusqu'alors inconnu ".

M. Besoigne, Docteur de Sorbonne, dans son Histoire de P. R. (T. VI. p. 186.) observe, d'après les Mémoires du temps, que les *Méthodes grecques & latines*, que le Rédacteur du Journal des Savants de 1754, paroît n'attribuer qu'à M. Lancelot, *viennent en premier de M. Arnauld: que c'est sous sa direction que M. Lancelot les a digérées; & que pour la Grammaire générale & raisonnée, qui est la base des deux autres, elle est toute de M. Arnauld seul.* On peut voir un plus grand détail sur la maniere dont ces ouvrages furent composés, dans les *Mémoires Littéraires de M. de S. R.* p. 135, & dans l'Histoire abrégée de la Vie de M. Lancelot, p. XVII, laquelle est à la tête du premier volume de ses *Mémoires touchant la vie de M. de Saint Cyran.*

L'Abbé Gravina, dans ses Opuscules latins, dédiés à Innocent XII, & imprimés à Rome en 1696, parle ainsi de la Grammaire générale: *Verum extitit nuper scientiarum, optimorumque institutorum omnium* FAX *Arnaldus, qui Grammaticam artem ad simplicem, & communem linguis omnibus rationem revocavit*, &c. (*a*).

Nous pouvons ajouter, sans nous écarter de notre objet, que le Chancelier Bacon avoit ébauché le plan d'une Grammaire Philosophique (*b*). Mais qu'il y a loin d'une esquisse aussi légere à une exécution détaillée! Ce que Wallis a fait en ce genre est plus considérable, & mérite à l'Auteur une place distinguée entre les fondateurs de la Grammaire générale. Son livre est intitulé: *Grammatica Linguæ Anglicanæ, cui præfigitur de loquela sive sonorum formatione Tractatus Grammatico-Physicus.* La premiere édition, qui parut à Oxfort en 1653, renferme, selon M. Beausée, un des meilleurs Juges en cette matiere (*c*), des principes très-philosophiques, très-féconds, & très-dignes de l'esprit géométrique de l'Auteur: mais son ouvrage ne paroît pas avoir été connu de M. Arnauld. Si Bacon a indiqué la mine, si Wallis l'a ouverte, M. Arnauld en a tiré les matieres les plus précieuses, & n'a laissé à ses successeurs que la gloire de l'épuiser en marchant sur ses traces.

La seconde édition de la *Grammaire générale* fut augmentée du Chapitre XIX, qui traite des verbes impersonnels. Il fut fait aussi, dans une troisieme édition de 1676, plusieurs additions au Chapitre IX. Les éditions postérieures, qui

(*a*) On pourroit réunir ici une multitude de pareils éloges de cet ouvrage. Contentons-nous de celui qu'en fait M. Rollin, en y reconnoissant *le profond jugement & le génie sublime de ce grand homme* (M. Arnauld). Traité des Etudes, Tome I. page 14.

(*b*) *De Augmentis scientiarum.* Liv. VI. cap. I.

(*c*) Préface de sa Grammaire générale, page 20.

ont été en grand nombre, ne different pas de la troisieme, & ne contiennent aucune nouvelle addition. M. Duclos, de l'Académie Françoise, en donna une édition en 1755, dans laquelle il ajouta plusieurs notes de sa façon. Quelque bonnes que soient ces notes, nous ne croyons pas les devoir imprimer dans cette Collection, parce qu'elles forment un ouvrage différent de celui de M. Arnauld.

On doit rapprocher de la *Grammaire générale*, une lettre intéressante de M. Arnauld, touchant la réponse de MM. de l'Académie Françoise à cinq questions qu'il leur avoit fait proposer, à l'occasion d'une Grammaire que cette Académie se disposoit de donner au public. Cette lettre a été imprimée pour la premiere fois dans le Tome IV de cette Collection (pag. 125 & suiv.) & en forme la 1094. Elle fait regretter la lettre même dans laquelle M. Arnauld avoit proposé ces questions, & la réponse de l'Académie, que nous n'avons pu nous procurer. Nous n'avons qu'une autre courte lettre sur le même sujet, qui n'a jamais été imprimée, & qu'on ne sera pas fâché de trouver ici. Nous la croyons écrite à Madame de Fontpertuis; mais nous en ignorons la date. « Nous avons » appris, y est-il dit, par le discours du nouvel Académicien, que nous avons » trouvé fort beau, que l'Académie Françoise fait une Grammaire. Ne pour- » roit-on point leur faire dire, sans qu'on crût que cela vint de moi, que la » *Grammaire générale & raisonnée* leur pourroit être de quelque usage, pour » donner les vraies notions de ce que c'est qu'un *nom*, de ce que c'est qu'un » *verbe*, & autres parties d'oraison; & qu'ils obligeroient le public, s'ils vou- » loient bien décider quelques questions touchant le régime des participes qu'ils » ont laissées indécises. Ce que je viens d'écrire, sans y faire réflexion, en est » une; car il est douteux s'il faut dire *laissé indécises* ou *laissées indécises:* mon » inclination seroit pour le premier. Ils devroient aussi régler l'ortographe, sur » laquelle j'aurois quelques pensées que je communiquerois, si on le souhaitoit ».

On trouve d'excellentes vues sur le même sujet, dans l'Ecrit de M. Arnauld intitulé: *Regles pour discerner les bonnes & les mauvaises critiques des traductions de l'Ecriture Sainte* (imprimé dans le Tome VIII de cette Collection, N°. XII) & dans un Mémoire envoyé par le même Docteur à MM. Racine & Dubois, de l'Académie Françoise, rapporté dans la Préface historique du même Tome VIII, page XII. Il faut y joindre ce qu'il dit sur l'usage des Articles dans la langue françoise, aux pages 54 & 55 du Tome IX.



§. II.

Mémoire pour le réglement des études dans les Lettres Humaines.

Nous ignorons la date de la composition de ce Mémoire : mais il est vraisemblable qu'il a été dressé, pour diriger ce qu'on appelle les Ecoles de Port-Royal. La copie sur laquelle nous le donnons nous est venue du College de Beauvais, avec les notes de M. Rollin, & d'un autre Professeur, qui prouve l'usage qui en a été fait dans l'Université de Paris.

M. Pluche le cite dans son *Spectacle de la nature* (*d*), sur l'utilité de la méthode des traductions, en ces termes : *M. Arnauld, dans un manuscrit qu'on conserve de lui, sur la maniere d'enseigner les Humanités.... & tous ceux qui ont le mieux raisonné sur l'éducation, n'ont eu qu'une voix sur cette maniere d'enseigner les langues.*

Le même M. Pluche rapporte plus bas (page 245.) une partie du N°. XI de ce Mémoire, en y changeant quelques expressions, & en citant M. Arnauld.

§. III.

De la Logique, ou l'Art de penser.

La premiere édition de l'*Art de penser* est de 1662. Cet ouvrage avoit été composé, quelque temps auparavant par M. Arnauld, pour M. Honoré d'Albert, Duc de Chevreuse, dans la vue de lui faciliter l'étude de la Logique, & de le mettre à portée de l'apprendre en quatre jours. Il n'avoit pas été destiné pour l'impression : mais la crainte qu'il ne fût publié sur des copies défectueuses, engagea à le mettre au jour. M. Nicole, selon l'Auteur de sa Vie, eut beaucoup de part à sa composition, & plus encore aux augmentations considérables qui y furent faites dans les éditions postérieures : ce qui n'empêche pas M. Arnauld de citer l'*Art de penser* comme son propre ouvrage (*e*).

On peut dire de cette *Logique*, qu'elle a fait oublier toutes celles qu'on avoit faites jusques-là, & qu'aucune de celles qu'on a composées depuis n'a fait oublier l'*Art de penser*, quoiqu'il en ait paru de très-bonnes. Si l'on s'étoit borné à exposer, dans cet ouvrage, l'Art du raisonnement avec plus de clarté qu'on n'avoit encore fait, il auroit effacé les Logiques ordinaires ; mais il est vraisemblable que des ouvrages postérieurs lui auroient fait éprouver le même sort. La réputation dont il jouit encore est principalement due à ces réflexions fines & intéressantes sur les causes de nos erreurs, qui ôtent à ce livre une sécheresse qu'on croyoit inséparable des ouvrages de ce genre. Le choix heureux des exemples, l'application des regles aux objets qui intéressent tous les hommes, plusieurs grandes idées de M. Pascal, qui y sont maniées avec succès, toutes ces

(*d*) Tome VI. page 164, de l'édition de 1751.
(*e*) *Défense du Livre des Idées, contre le P. Malebranche*, IV. Part. Chap. VI.

causes paroissent avoir soutenu cette Logique dans l'estime du public, & avoir donné lieu au grand nombre d'éditions, dont l'énumération seroit ici fort inutile (*f*). Il ne le seroit pas moins de rassembler ici les suffrages que cet ouvrage a obtenus. La liste des gens de Lettres qui le citent avec éloge seroit infinie, & son mérite n'est ni inconnu ni contesté.

M. Arnauld a mis en pratique dans ses ouvrages, les regles qu'il a si bien développées dans l'Art de penser : ils portent tous le caractere d'un parfait Dialecticien. Mais il en est quelques-uns où il ne s'est pas contenté de bien raisonner, il y donne encore de nouvelles regles de Logique pour l'intelligence du langage humain, & pour y distinguer les différents sens dont il est susceptible. On trouve fréquemment de pareilles maximes dans la Perpétuité de la foi, & dans ses autres ouvrages de controverse (*g*).

Nous donnons l'*Art de penser* sur la cinquieme édition, qui fut *revue & de nouveau augmentée*. On verra dans l'Avertissement particulier que nous avons mis en tête, les additions qui y avoient été faites dans les éditions précédentes, & sur-tout dans la quatrieme. Nous les avons distinguées du *corps* de l'ouvrage, tel qu'il est d'abord sorti de la plume de M. Arnauld ; & quoique ces additions soient proprement de M. Nicole, & qu'elles aient augmenté l'ouvrage de *près d'un tiers*, nous n'avons pas cru devoir les supprimer, non seulement parce qu'elles l'ont perfectionné ; mais encore parce que nous ne pouvons douter qu'elles n'aient été faites de concert avec M. Arnauld, & qu'il ne les ait approuvées.

---

§. IV.

Des Eléments de Géométrie.

La Grammaire générale & la Logique, ne coûterent à M. Arnauld que quelques moments dérobés à des occupations plus importantes. Les Eléments de Géométrie sont pareillement le fruit d'un loisir de quelques jours, que la nécessité de rétablir sa santé lui procura. On trouve dans la Préface que M. Nicole mit à la tête de ces Eléments, tout ce qu'on peut desirer sur l'histoire de cet ouvrage ; & comme nous réimprimons cette Préface, nous y renvoyons le Lecteur, pour ne pas tomber dans des redites inutiles. Nous ajouterons seulement, que le jugement que M. Pascal porta de cet ouvrage, ne pouvoit être plus favorable, puisqu'il condamna au feu un Essai qu'il avoit fait lui-même sur cette matière, lorsqu'il vit la maniere dont M. Arnauld avoit remédié à la confusion qu'on reprochoit à Euclide, & qu'il avoit laissé subsister dans son Essai (*h*).

Les Savants ne furent pas moins contents que M. Pascal, de trouver dans ces Eléments la simplicité de la méthode unie à la solidité des démonstrations. Le

(*f*) On en compte dix en françois & autant en latin, dans le Tome XVI de la *Bibliotheque raisonnée*, page 480.

(*g*) Voyez le Tome XII, page 130 & suiv. Tome XIII, page 88 & 89, &c.

(*h*) Préface des Eléments, &c. page XI. Histoire de Port-Royal par Besoigne, Tome VI. page 183.

Journal des Savants dit (*i*), en les annonçant, que l'Auteur ayant entrepris *d'accorder ces deux choses*, *il avoit parfaitement réussi*, *au jugement des plus intelligents dans cette science.* " L'ordre qu'il garde, ajoute le même Auteur, est „ très-naturel. Il considere dans les quatre premiers Livres, ce qui convient à „ la grandeur en général, & principalement les raisons & les proportions qui „ sont le fondement de la Géométrie. Il vient ensuite aux différentes especes „ de grandeur: & comme de toutes les grandeurs continues, il n'y en a point „ de plus simple que la ligne, il en examine les propriétés dans les trois Livres „ suivants, & il traite par ordre des lignes perpendiculaires, des obliques, des „ paralleles, & de celles qui sont terminées à une circonférence..... Mais le principal avantage de ce Livre est, que quantité de démonstrations très-embarrassées qui ne convainquent l'esprit qu'après l'avoir fatigué, & qui après „ l'avoir convaincu ne le satisfaisoient point, y sont proposées d'une maniere „ si simple, qu'on n'a aucune peine à les concevoir, & cependant si certaines, „ qu'elles ne sont pas moins convaincantes que celles d'Euclide.

„ De plus, il y a dans ce Livre de nouveaux moyens de faire voir quelles „ lignes sont incommensurables, de mesurer les angles, & de démontrer la „ proportion des lignes, & une méthode très-facile de faire les quarrés magi„ ques, qui est un des plus célebres problèmes d'Arithmétique ".

Cet ouvrage eut un succès que n'obtiennent point les livres médiocres. Il fit en France une révolution, non dans la Géométrie, mais dans la maniere d'en traiter les Eléments. Le P. Lami, de l'Oratoire, donna en 1683 un ouvrage du même genre, où il reconnoit qu'on est redevable à M. Arnauld de cet ordre naturel, qui n'est point, dit-il, dans Euclide; & il ajoute, que si M. Arnauld eût traité des solides, il n'auroit peut-être jamais pensé à travailler à de nouveaux Eléments (*k*).

En 1696, M. de Malezieu ayant été chargé d'enseigner les Mathématiques au Duc de Bourgogne, choisit parmi tous les Eléments de Géométrie qui avoient paru jusqu'alors, ceux de M. Arnauld, comme les plus clairs & les mieux digérés, pour en faire le fond des leçons qu'il donnoit à ce Prince. Ces leçons réunies ont été imprimées en 1705, par les soins de M. Boissieres, Bibliothécaire du Duc du Maine, sous le titre d'*Eléments de Géométrie de M. le Duc de Bourgogne* (*l*).

On ne prétend pas faire ici une énumération complette des Eléments de Géométrie qui ont été travaillés sur le plan de ceux de M. Arnauld; on se contentera de remarquer, que la méthode de ce Docteur a été adoptée par presque tous les Auteurs François qui ont écrit depuis sur la même matiere, & cela suffit à son éloge. Il est vrai que des Savants étrangers se sont déclarés pour l'ordre d'Euclide (*m*). L'Illustre Leibnitz pensoit que les réformateurs de l'ancien Géometre avoient sacrifié la rigueur géométrique à un ordre qui ne facilite la science qu'en l'énervant (*n*); & Wolff dit avoir inutilement tenté de concilier cette précision, qui fait l'ame de la Géométrie, avec l'ordre suivi par le P. Lami, qui est le même que celui de M. Arnauld. Il remarque qu'en suivant cette mé-

(*i*) Décembre 1667.
(*k*) Préface des Eléments de Géométrie du P. Lami.
(*l*) Fontenelle. Eloge de M. de Malezieu.
(*m*) Introduction à la Philosophie de s'Gravesande. Liv. II. Chap. 36.
(*n*) Nouveaux Essais sur l'entendement humain, page 518.

thode, il s'exposoit à l'inconvénient de supposer, sans démonstration, des choses qui doivent être démontrées, ou de fonder ses démonstrations sur des définitions vagues, & sur des notions confuses (*o*). Euclide, démontrant les propriétés des lignes obliques, & des lignes paralleles par les triangles, va du composé au simple; & ce désordre apparent, qui choquoit M. Arnauld, paroît fondé sur la loi de l'ordre la plus nécessaire, qui veut que les propositions qui servent à en démontrer d'autres, précedent celles qu'on ne peut démontrer sans ce secours. L'ordre d'Euclide sera donc le meilleur, selon Wolff, jusqu'à ce qu'on soit parvenu à y substituer une déduction plus naturelle & aussi rigoureuse; ce qui n'est point encore fait, & ce qu'il est difficile d'exécuter. Sans nous livrer à une discussion qui seroit déplacée dans cette Préface, nous renvoyons le Lecteur à l'histoire des Mathématiques de M. de Montucla (Tom. I. pag. 216 & suiv.) Contentons-nous d'observer, que si la méthode introduite par M. Arnauld laisse desirer quelquefois des démonstrations rigoureuses, elle a, du moins rendu la Géométrie plus accessible qu'elle ne l'est dans Euclide; & n'eût-elle que cet avantage, que personne ne lui dispute, on ne peut nier qu'elle ne soit d'une grande utilité.

M. Leibnitz, qui regardoit M. Arnauld comme aussi *excellent Géometre que grand Théologien*, & comme *sachant parfaitement bien ce qu'il y avoit de plus beau dans la Géométrie*, lui communiquoit ses *découvertes* sur cette matiere, pour en savoir son sentiment. *Quand j'étois à Paris*, dit-il, *nous nous sommes entretenus quelquefois sur la Géométrie: il méditoit alors quelque chose de fort beau sur les raisons & proportions, & je serois fâché s'il en avoit été distrait entièrement*; c'est en 1683 que Leibnitz *parloit ainsi* (*p*). Il y a toute apparence que les beautés dont il parle n'ont pas été perdues, & qu'elles forment le *Traité des Proportions*, qui fut ajouté à la seconde édition des *Eléments de Géométrie* de M. Arnauld, imprimée la même année qu'écrivoit M. Leibnitz; mais quelques mois après la date de ses lettres.

Cette seconde édition (*q*) contenoit *beaucoup d'autres additions & changements*, faits sur les Mémoires que M. Arnauld avoit envoyés: c'est ce qu'il nous apprend lui-même dans une lettre du 28 Octobre de la même année 1683 (*r*): mais il s'y plaint *d'une infinité de fautes qu'on y avoit laissées*, outre celles qui sont marquées dans l'*Errata*. *Cela peut être venu*, dit-il, *du Copiste qui a copié mes brouillons, qui n'a pas assez pris garde aux avis que j'avois donnés, & à suivre ma ponctuation & mes alinéa; car un des plus grands défauts est, qu'il y en a trop peu.*

Pour y remédier autant qu'il étoit en lui, M. Arnauld envoya à Paris un *Avis au Lecteur*, pour être mis au commencement de cette seconde édition, avec une *addition pour la fin du dixieme Livre, contenant trois propositions touchant une ligne coupée harmoniquement*. Nous ignorons si son desir fut exécuté: mais nous n'avons pu trouver ni cet *Avis au Lecteur*, *ni cette addition pour la fin du dixieme Livre*, dans aucun d'un grand nombre d'exemplaires de cette seconde édition que nous avons eu entre les mains. M. Arnauld releve d'ailleurs les avantages de cette seconde édition sur la premiere, dans sa lettre à M. Do- Tome III. page 107.

(*o*) Element. Math. Tom. V. Cap. 3.
(*p*) Voyez le Tome IV de cette Collection, pag. 188 & 189.
(*q*) La premiere étoit de l'an 1667.
(*r*) Tome IV. page 149 & suiv.

Tome IV. page 63 & 64. dart, du 1 Décembre 1693 : mais dans celle du 10 Juillet de l'année suivante, il donne la préférence à une troisieme édition faite en Hollande (sur la seconde de l'an 1683) dirigée par une personne intelligente ; mais qu'il ne connoissoit point. *Il y a cependant*, ajoute-t-il, *dans cette édition d'Hollande, quelques fautes qui y sont restées : mais un habile homme les corrigera aisément, pourvu qu'il y fasse attention.* C'est sur cette troisieme édition que nous donnons les Eléments de Géométrie, après y avoir corrigé le petit nombre de fautes qui y étoient restées. Nous nous sommes servis, pour cette correction, d'un exemplaire de la seconde édition, chargé d'un grand nombre de corrections manuscrites qui avoient été peut-être faites sur les mémoires de M. Arnauld, ou qui venoient du moins d'une personne très-intelligente, & qui les avoit faites avec beaucoup d'attention.

Cette troisieme édition faite en Hollande, étoit de format *in*-12 ; nous en avons un exemplaire imprimé à la Haye, *chez Jean van Duren*, en 1711 : mais nous soupçonnons, avec fondement, qu'en cette derniere année, l'Imprimeur ne fit qu'y mettre un nouveau frontispice. M. Arnauld, dans sa lettre du 10 Juillet 1694, parle du projet d'un ami, qui vouloit ajouter à ses Eléments la *Théréométrie* qui y manquoit ; & quoiqu'il approuvât ce dessein, nous n'avons point connoissance qu'il ait été exécuté.

Nous finirons cet article, en invitant le Lecteur de joindre à la Préface que M. Nicole mit à la tête des Elémens de Géométrie, un excellent morceau sur le même sujet, que le même Auteur, ou peut-être M. Arnauld lui-même, ont placé dans un Ecrit où on n'iroit pas le chercher, si l'on n'en étoit averti. Cet Ecrit a pour titre ; *Idée générale de l'esprit & du livre du P. Amelote* sur les Souscriptions, publié en 1660. On y traite, dans le Chap. V, pag. 39 & suiv. de la certitude des sciences humaines, & en particulier des conclusions tirées des premiers principes, telles que sont les démonstrations des Géometres ; & on y prouve que prétendre, comme le P. Amelote, qu'il n'y avoit qu'*incertitude & péril d'erreur* dans ces sortes de conclusions, quelque claires & évidentes qu'elles fussent, c'étoit introduire un vrai pyrrhonisme, qui non seulement *choquoit le sens commun & les maximes les plus certaines* des sciences humaines, mais tendoit même *à ruiner toute la Religion ;* parce qu'en ôtant *toute certitude à la raison, on ne laisse plus rien qui puisse servir de motif aux hommes pour les attirer à la foi.*

Le P. Malebranche, dans le feu de sa dispute avec M. Arnauld sur la vue des corps dans l'étendue intelligible, s'avisa d'insulter ce Docteur, comme ayant *fait une Géométrie sans avoir d'idée de l'objet unique de cette science*, qui, selon lui, *n'en avoit point d'autre que l'étendue intelligible.* M. Arnauld répond modestement, que le P. Malebranche n'avoit pas toujours parlé de même sur sa Géométrie, puisqu'il y avoit renvoyé dans sa *Recherche de la Vérité*, *pour y apprendre cette science.* Il ajoute que sa Géométrie devoit avoir pour objet, non l'*étendue intelligible*, mais l'étendue *divisible & mobile ;* que d'ailleurs, ne l'ayant composée *que par forme de divertissement, il n'avoit point eu un dessein si relevé, que de faire une Géométrie Théologique & Divine, comme elle l'auroit été, si elle avoit eu Dieu (ou l'étendue intelligible) pour objet* (s).

(s) *Défense de M. Arnauld contre la Replique au Livre des vraies & des fausses Idées*, V. Part. XI. Exemple, à la fin.

§. V.

§. V.

Des Réflexions sur l'éloquence des Prédicateurs.

Ces Réflexions furent composées en 1694; c'est le dernier ouvrage de M. Arnauld, selon l'Auteur de l'*Histoire des Ouvrages des Savants* (*t*). En voici l'occasion.

M. Dubois, de l'Académie Françoise, s'étoit expliqué d'une maniere peu réfléchie sur l'éloquence des Prédicateurs, dans l'*Avertissement* qu'il avoit mis à la tête de sa traduction des Sermons de S. Augustin. M. Arnauld, son ami, crut devoir lui en dire sa pensée, & lui adressa à cet effet les Réflexions en question, en forme de lettre, par le canal de M. le Noir, Chanoine de Notre-Dame. Elles étoient encore entre les mains de ce dernier, lorsque Dieu appella à lui M. Dubois. M. Arnauld les en fit retirer; ajoutant *qu'il n'étoit pas à propos d'en prendre copie, & que ce seroit assez de les faire voir à quelques amis*, & en particulier à M. de Meaux (*u*). Une personne d'esprit dit en riant, sans savoir autre chose, sinon que M. Arnauld avoit écrit une longue lettre contre M. Dubois, *que s'il n'étoit point mort, il en mourroit. Je pense pour vous dire la vérité*, ajoute M. Nicole qui rapporte ce trait (*x*), *qu'il n'y a point d'hyperbole dans cette raillerie, supposé, comme on me l'a assuré, qu'il fût extraordinairement sensible : car la vérité est, que l'effet de cette piece est de persuader, par de fort bonnes raisons, que l'Avertissement que M. Dubois regardoit comme son chef-d'œuvre, est une très-impertinente piece; encore lui a-t-on épargné bien des pauvretés...... Cependant*, poursuit M. Nicole, *je jurerois que M. Arnauld n'y a point pensé. Il croyoit toujours que pourvu qu'il dit vrai, on ne pouvoit s'offenser de la vérité, principalement quand les termes ne sont pas durs & injurieux. Il a donc cru bonnement que M. Dubois avaleroit doucement cette potion assez amere à l'amour propre.*

Ce n'est pas que M. Dubois, selon que l'observe le même M. Nicole, n'eût mérité d'être humilié. Cet Académicien, affectant quelquefois de n'avoir aucune liaison avec MM. de Port-Royal, & dissimulant celle qu'il avoit eue, ne se faisoit pas une affaire d'avoir à leur égard des procédés choquants; comme de traduire de nouveau des livres qu'il savoit avoir été traduits par M. Arnauld ou ses amis, & avoir été *reçus avec une édification & une approbation générale.* Mais M. Arnauld n'avoit jamais témoigné être offensé de ces procédés; M. Nicole étoit le seul de MM. de Port-Royal qui s'en fût expliqué : & la seule raison qui fit prendre la plume à M. Arnauld, comme le dit au même endroit M. Nicole, *est l'aversion naturelle qu'il avoit des mauvais raisonnements.* Le caractere de ce Docteur est trop connu, pour être soupçonné d'avoir écouté des sentiments de vengeance. Il regne d'ailleurs dans ces *Réflexions*, autant de modération que de solidité. M. Nicole s'est encore expliqué sur le procédé de M. Dubois, dans la quarantieme de ses nouvelles Lettres, page 172 & suivantes.

(*t*) Février 1695.
(*u*) Lettre 1063, Tome IV, page 70.
(*x*) Lettre 92. Le P. Quesnel, dans une Lettre (manuscrite) du 3 Février 1716, trouvoit que cette Lettre de M. Nicole *ne faisoit honneur ni à M. Dubois, ni à M. Nicole. Nous aurions tous souhaité*, dit-il, *qu'elle n'eût pas été imprimée. J'opinerois à la retrancher dans une nouvelle édition.*

Il y a eu plusieurs éditions de l'ouvrage de M. Arnauld : mais il est à propos d'avertir, 1°. qu'il y en eut une faite à Paris en 1700, sous ce titre : *Remarques sur l'Avertissement qui est à la tête de la traduction des Sermons de S. Augustin*, quoique ce soit absolument le même ouvrage : 2°. que les *Réflexions* de M. Arnauld furent réimprimées la même année à Paris, chez Josse, sous le titre pareillement de *Remarques sur l'Avertissement*, &c. à la suite des *Réflexions sur l'Eloquence* de M. de Sillery, Evêque de Soissons, contre le P. Lami, Bénédictin. Ce Prélat y fait l'éloge des Réflexions de M. Arnauld sur l'éloquence des Prédicateurs : mais le P. Bouhours, Jésuite, qui présida à cette édition, & qui composa l'*Avertissement* qui est à la tête, se contenta de dire, à l'occasion d'une Lettre de ce Prélat sur la Préface du Traducteur des Sermons de S. Augustin, *qu'il croit pouvoir ajouter aux Réflexions d'un illustre Evêque, celles*, dit-il, *qu'un fameux Docteur fit sur l'éloquence des Prédicateurs à l'occasion de cette Préface.* M. Gibert en a parlé avec moins de réserve dans sa *Rhétorique*, page 9, & dans ses *Jugements des Savants sur les matieres d'Eloquence* (Tom. III. pag. 317-344.) aussi-bien que le Journal des Savants du mois de Mai 1732. (pag. 264.)

Boileau Despréaux s'est aussi étendu avec complaisance sur l'Ecrit de M. Arnauld, dans ses deux Lettres à M. de Maucroix (y). L'Historien de l'Académie Françoise (Tom. II. pag. 317.) & M. l'Abbé Goujet, dans sa *Bibliotheque* (Tom. II. pag. 198-217.) citent le même ouvrage, *comme un des meilleurs, & peut-être absolument le meilleur que l'on ait fait sur ce sujet.*

---

§. VI.

De divers autres Opuscules de M. Arnauld sur les Belles-Lettres.

I. Poëme sur le Livre de Balzac, intitulé : *Le Prince.* T. 246.

Monsieur Arnauld composa, lorsqu'il étoit encore jeune, le Poëme latin sur *le Prince* de Balzac, qu'on trouve à la tête de l'édition de 1631. Voici ce que nous trouvons à ce sujet dans le Catalogue de la Bibliotheque de S. Charles à Paris, composé par le P. Bezé : *Poema in Principem Balzatii, de quo sic alicubi perita manu scriptum legi : C'est de M. Arnauld le Docteur, que sont les beaux vers latins qui sont ici à la tête du Prince de Balzac.* C'est tout ce que nous savons de ce petit Ecrit, que nous donnons sur l'édition de 1631, comme un des premiers essais de Littérature de ce célebre Docteur, qui n'avoit pour lors que dix-neuf ans.

II. Pensées sur la Poésie.

On lui attribue aussi un Ecrit intitulé : *Pensées sur la Poésie*, que nous n'avons pu nous procurer. On sait que M. Arnauld étoit regardé par les plus célebres Poëtes de son temps, comme ayant beaucoup de goût & de discernement pour juger des beautés de la Poésie. M. Nicole nous a appris qu'il avoit entre les mains un exemplaire d'Horace, apostillé de la main de M. Arnauld. Il y avoit marqué d'un *B* les beaux endroits, d'un double *BB* les beautés distinguées (z). Racine, Boileau, Santeuil, &c. le consultoient souvent sur leurs ouvrages, lui en faisoient présent, & se faisoient honneur de son approbation. On peut voir,

(y) Voyez l'une de ces deux Lettres dans les *Jugements des Savants de M. Gibert*, page 322 ; & toutes les deux dans les *Œuvres posthumes* de M. de Maucroix, p. 356-362.
(z) Histoire de Port-Royal, par M. Besoigne, Tome VI, page 186.

à ce ſujet, ſes Lettres à ces deux derniers Poëtes. On en trouve auſſi la preuve dans les notes ſur l'Epître de Boileau à M. Arnauld, & dans celles que l'Editeur a ajoutées à la piece que ce Poëte lui lut étant dans ſon lit. L'Auteur du Dictionnaire imprimé à Paris en quatre volumes *in*-8°. en 1758, rapporte le jugement que M. Arnauld porta ſur la Phedre de Racine. On peut auſſi conſulter l'Hiſtoire de l'Académie par l'Abbé d'Olivet, & les Ouvrages poétiques de M. de Valincourt.

L'Auteur d'un autre Dictionnaire, imprimé (ſelon le frontiſpice) à Amſterdam, chez Marc-Michel Rey en 1766, rapporte à l'article du Poëte Jean de la Fontaine, que par un tour d'imagination dont il étoit ſeul capable, il vouloit dédier à M. Arnauld un Conte fort indécent, ſi Racine & Boileau ne l'en avoient détourné, en lui faiſant ſentir combien la dédicace d'un Conte licencieux à un homme grave, & à un homme tel que M. Arnauld, choquoit le bon ſens.

M. Teſſier, *in Catalogo auctuario*, attribue à M. Arnauld l'Eloge du Docteur Jean de Launoy *en vers*, qu'on dit auſſi lui être attribué par l'Editeur. Nous ne connoiſſons point cet Eloge *en vers*. Celui qui fut imprimé à Londres en 1685, chez J. Playford, eſt *en proſe*, & n'eſt certainement pas de M. Arnauld. L'Editeur de ce dernier ſe contente de dire, que l'Auteur de cet Eloge avoit été lié d'une amitié particuliere avec M. de Launoy, & qu'il étoit parfaitement inſtruit de tous ſes ſentiments & de toute ſa conduite. Peut-être M. Teſſier parle-t-il de l'Eloge en proſe, & a-t-il été porté à l'attribuer à M. Arnauld, à cauſe qu'il fut imprimé avec les *notes* latines du même Docteur de Launoy, *ſur la Cenſure des deux propoſitions de M. A. Arnauld, Docteur de Sorbonne. L'Eloge* & les *notes* forment un petit volume *in*-12. de 146 pages.



GRAMMAIRE

GÉNÉRALE ET RAISONNÉE,

CONTENANT

LES FONDEMENTS DE L'ART DE PARLER,

EXPLIQUÉS D'UNE MANIERE CLAIRE ET NATURELLE:

Les raiſons de ce qui eſt commun à toutes les Langues, & des principales différences qui s'y rencontrent,

Et pluſieurs remarques nouvelles ſur la Langue françoiſe.

Sur la cinquieme édition, revue & augmentée de nouveau, faite à Paris, chez Jean de Nully, rue S. Jacques, à l'Image S. Pierre, en 1709, avec Privilege de Sa Majeſté.

PRÉFACE

[DU PREMIER ÉDITEUR, M. LANCELOT.]

L'Engagement où je me suis trouvé, plutôt par rencontre que par mon choix, de travailler aux Grammaires de diverses Langues, m'a souvent porté à rechercher les raisons de plusieurs choses, qui sont, ou communes à toutes les Langues, ou particulieres à quelques-unes. Mais y ayant quelquefois trouvé des difficultés qui m'arrêtoient, je les ai communiquées, dans les rencontres, à un de mes amis, qui ne s'étant jamais appliqué à cette sorte de science, n'a pas laissé de me donner beaucoup d'ouvertures pour résoudre mes doutes. Et mes questions même ont été cause qu'il a fait diverses réflexions sur les vrais fondements de l'Art de parler, dont m'ayant entretenu dans la conversation, je les trouvai si solides, que je fis conscience de les laisser perdre; n'ayant rien vu dans les anciens Grammairiens, ni dans les nouveaux, qui fût plus curieux, ou plus juste sur cette matiere. C'est pourquoi j'obtins encore de la bonté qu'il a pour moi, qu'il me les dictât à des heures perdues. Et ainsi les ayant recueillies & mises en ordre, j'en ai composé ce petit Traité. Ceux qui ont de l'estime pour les ouvrages de raisonnement, trouveront peut-être en celui-ci quelque chose qui les pourra satisfaire, & n'en mépriseront peut-être pas le sujet: puisque, si la parole est un des plus grands avan-

Monsieur Arnauld.

VIII. C L. N°. I. *tages de l'homme, ce ne doit pas être une chose méprisable, de posséder cet avantage avec toute la perfection qui convient à l'homme; qui est de n'en avoir pas seulement l'usage, mais d'en pénétrer aussi les raisons, & de faire par science ce que les autres font seulement par coutume.*





GRAMMAIRE

GÉNÉRALE ET RAISONNÉE.

LA Grammaire eſt l'Art de parler. VIII. C L. N°. I.

Parler eſt expliquer ſes penſées par des ſignes, que les hommes ont inventés à ce deſſein.

On a trouvé que les plus commodes de ces ſignes, étoient les ſons & les voix.

Mais parce que ces ſons paſſent, on a inventé d'autres ſignes pour les rendre durables & viſibles, qui ſont les caracteres de l'écriture, que les Grecs appellent γράμματα, d'où eſt venu le mot de *Grammaire.*

Ainſi l'on peut conſidérer deux choſes dans ces ſignes. La premiere, ce qu'ils ſont par leur nature; c'eſt-à-dire, en tant que ſons & caracteres.

La ſeconde, leur ſignification; c'eſt-à-dire, la maniere dont les hommes s'en ſervent pour ſignifier leurs penſées.

Nous traiterons de l'une dans la premiere Partie de cette Grammaire, & de l'autre dans la ſeconde.

VIII. C L.
N°. I.

PREMIERE PARTIE,

Où il est parlé des lettres et des caracteres de l'écriture.

CHAPITRE PREMIER.

Des lettres comme sons, & premiérement des voyelles.

LEs divers sons dont on se sert pour parler, & qu'on appelle lettres, ont été trouvés d'une maniere toute naturelle, & qu'il est utile de remarquer.

Car comme la bouche est l'organe qui les forme, on a vu qu'il y en avoit de si simples, qu'ils n'avoient besoin que de sa seule ouverture, pour se faire entendre & pour former une voix distincte; d'où vient qu'on les a appellées *voyelles*.

Et on a aussi vu, qu'il y en avoit d'autres qui dépendant de l'application particuliere de quelqu'une de ses parties, comme des dents, des levres, de la langue, du palais, ne pouvoient néanmoins faire un son parfait, que par l'ouverture même de la bouche; c'est-à-dire, par leur union avec ces premiers sons: & à cause de cela on les appelle *consonnes*.

L'on compte d'ordinaire cinq de ces voyelles, *a*, *e*, *i*, *o*, *u*: mais outre que chacune de celles-là peut être breve ou longue, ce qui cause une variété assez considérable dans le son, il semble qu'à considérer la différence des sons simples, selon les diverses ouvertures de la bouche, on auroit encore pu ajouter quatre ou cinq voyelles, aux cinq précédentes. Car l'*e* ouvert, & l'*e* fermé, sont deux sons assez différents pour faire deux différentes voyelles; comme *mer*, *abymér;* comme le premier & le dernier *e* dans *netteté*, dans *ferré*, &c.

Et de même l'*o* ouvert & l'*o* fermé, *côte* & *cotte*, *bôte* & *botte*. Car quoique l'*e* ouvert, & l'*o* ouvert tiennent quelque chose du long, & l'*e*, & l'*o* fermés quelque chose du bref, néanmoins ces deux voyelles se varient davantage, par être ouvertes & fermées, qu'un *a* ou un *i* ne varient, par être longues ou breves: & c'est une des raisons pourquoi les Grecs ont plutôt inventé deux figures à chacune de ces deux voyelles, qu'aux trois autres.

De plus l'*u*, prononcé *ou*, comme faisoient les Latins, & comme

font encore les Italiens & les Espagnols, a un son très-différent de l'*u*, comme le prononçoient les Grecs, & comme le prononcent les François. VIII. CL. N°. I.

Eu, comme il est dans *feu*, *peu*, fait encore un son simple, quoique nous l'écrivions avec deux voyelles.

Il reste l'*e* muet ou feminin, qui n'est dans son origine qu'un son sourd, conjoint aux consonnes, lorsqu'on les veut prononcer sans voyelle, comme lorsqu'elles sont suivies immédiatement d'autres consonnes, ainsi que dans ce mot, *scamnum*: c'est ce que les Hébreux appellent *scheva*, sur-tout lorsqu'il commence la syllabe. Et ce *scheva* se trouve nécessaiment en toutes les langues, quoiqu'on n'y prenne pas garde, parce qu'il n'y a point de caractere pour le marquer. Mais quelques langues vulgaires, comme l'allemand & le françois, l'ont marqué par la voyelle *e*, ajoutant ce son aux autres qu'elle avoit déja: & de plus, ils ont fait que cet *e* féminin fait une syllabe avec sa consonne, comme est la seconde dans *netteté*, *j'aimerai*, *donnerai*, &c. ce que ne faisoit pas le *scheva*, dans les autres langues, quoique plusieurs fassent cette faute en prononçant le *scheva* des Hébreux. Et ce qui est encore plus remarquable, c'est que cet *e* muet fait souvent tout seul en françois une syllabe, ou plutôt une demi-syllabe, comme, *vie*, *vüe*, *aimée*.

Ainsi sans considérer la différence qui se fait entre les voyelles d'un même son, par la longueur ou briéveté, on en pourroit distinguer jusqu'à dix, en ne s'arrêtant qu'aux sons simples, & non aux caracteres: a, è, é, i, o, ô, eu, ou, u, e muet.

(*a*) [Où l'on peut remarquer, que ces sons se prononcent de la plus grande ouverture de la bouche jusqu'à la plus petite.]

CHAPITRE II.

Des consonnes.

Si nous faisons touchant les consonnes ce que nous avons fait touchant les voyelles, & que nous considérions seulement les sons simples, qui sont en usage dans les principales langues, nous trouverons qu'il n'y a que celles qui sont dans la table suivante, où ce qui a besoin d'explication est marqué par des chiffres qui renvoient à l'autre page.

(*a*) Ajouté à l'édition de 1676.

VIII. C L.
N°. I.

Consonnes qui n'ont qu'un son simple.

Latines & vulgaires.	Grecques.	Hébraïques.
B. b,	Β. β,	ב 1 Beth.
P. p,	Π. π,	פ Pe.
F. f, 2 ph. [1]	Φ. φ, 2.	3.
V. v, *consonne.*	Ϝ, 4.	5.
C. c, 6.	Κ. κ,	כ Caph.
G. g, 7.	Γ. γ,	ג Gimel.
j, *consonne.*	*	י Jod.
D. d,	Δ. δ,	ד Daleth.
T. t,	Τ. τ,	ט Teth.
R. r.	Ρ. ρ,	ר Resch.
L. l,	Λ. λ,	ל Lamed.
ill. 8.	*	*
M. m,	Μ. μ,	מ Mem.
N. n,	Ν. ν,	נ Nun.
gn. 9.		*
S. s,	Σ. σ,	ס Samech.
Z. z,	Ζ. ζ, 10.	ז Zaïn.
Ch. ch. 11.	*	ש Schin.
H. h, 12.	ʽ. 13.	ח 14. Hhet.

1. Avec un point, appellé *Dagesch lene.*

2. Le φ, se prononce aussi maintenant comme on prononce l'*f* latine, quoiqu'autrefois il eût plus d'aspiration.

3. C'est aussi comme se prononce le *Pe* des Hébreux, quand il est sans point, comme lorsqu'il finit les syllabes.

4. C'est la figure du *Digamma* des Eoliens, qui étoit comme un double *Gamma*, qu'on a renversé pour le distinguer de l'*f* capitale, & ce *Digamma* avoit le son de l'v consonne.

5. Comme encore le *Beth*, quand il finit les syllabes.

6. Prononcé toujours comme avant *a, o, u,* c'est-à-dire, comme un κ.

7. Prononcé toujours comme avant l'*a, o, u.*

8. *l*, comme dans *filles.* Les Espagnols s'en servent au commencement des mots, *llama.* Les Italiens la marquent par *gl.*

9. *n*, liquide que les Espagnols marquent par un tiret sur l'ñ, & nous comme les Italiens par *gn.*

10. Comme on le prononce maintenant; car autrefois on le prononçoit comme un δσ.

11. Comme

11. Comme on le prononce en françois dans *chose*, *cher*, *chu*, &c. VIII. C 1. N°. I.

12. Aspirée, comme dans *hauteur*, *honte;* car dans les mots où elle n'est point aspirée, comme dans *honneur*, *homme*, ce n'est qu'un caractere & non pas un son.

13. Esprit âpre des Grecs, au lieu duquel ils se servoient autrefois de l'*Eta* H, dont les Latins ont pris l'*H*.

14. ~~Selon son vrai son, qui est une aspiration.~~

S'il y a quelques autres sons simples (comme pouvoit être l'aspiration de l'*Aiin* parmi les Hébreux) ils sont si difficiles à prononcer, qu'on peut bien ne les pas compter entre les lettres qui entrent dans l'usage ordinaire des langues.

Pour toutes les autres qui se trouvent dans les alphabets hébreux, grecs, latins, & des langues vulgaires, il est aisé de montrer que ce ne sont point des sons simples, & qu'ils se rapportent à quelques-uns de ceux que nous avons marqués.

Car des quatre gutturales des Hébreux, il y a de l'apparence que l'*Aleph* valoit autrefois un *a;* le *He*, un *e;* & l'*Aiin*, un *o*. Ce qui se voit par l'ordre de l'alphabet grec, qui a été pris de celui des Phéniciens, jusques au τ, de sorte qu'il n'y avoit que le *Heth*, qui fût proprement aspiration.

Maintenant l'*Aleph* ne sert que pour l'écriture, & n'a aucun son que celui de la voyelle qui lui est jointe.

Le *He* n'en a guere davantage, & au plus n'est distingué du *Heth*, que parce que l'une est une aspiration moins forte, & l'autre plus forte, quoique plusieurs ne comptent pour aspiration que le *He*, & prononcent le *Heth*, comme un χ. *Cheth*.

Pour l'*Aiin*, quelques-uns en font une aspiration du gosier & du nez; mais tous les Juifs Orientaux ne lui donnent point de son, non plus qu'à l'*Aleph*. Et d'autres le prononcent comme ñ liquide.

Le *Thau* & le *The*, ou n'ont que le même son, ou ne sont distingués que parce que l'un se prononce avec aspiration, & l'autre sans aspiration; & ainsi l'un des deux n'est pas un son simple.

J'en dis de même du *Caph* & du *Coph*.

Le *Tsade* n'est pas aussi un son simple; mais vaut un *t* & une *s*.

De même dans l'alphabet grec, les trois aspirées φ, χ, θ, ne sont pas des sons simples, mais composés du π, κ, τ, avec l'aspiration.

Et les trois doubles ζ, ξ, ψ, ne sont visiblement que des abrégés d'écriture, pour *ds*, *cs*, *ps*.

Il en est de même de l'*x* du latin, qui n'est que le ξ des Grecs.

VIII. C L. N°. I. Le *q* & le k ne ſont que le *c*, prononcé dans le ſon qui lui eſt naturel.

Le double *W* des langues du Nord, n'eſt que l'*u* romain; c'eſt-à-dire *ou*, lorſqu'il eſt ſuivi d'une voyelle, comme *Winum*, *uinum*: ou l'*u* conſonne, lorſqu'il eſt ſuivi d'une conſonne.

CHAPITRE III.

Des ſyllabes.

LA ſyllabe eſt un ſon complet, qui eſt quelquefois compoſé d'une ſeule lettre, mais pour l'ordinaire de pluſieurs: d'où vient qu'on lui a donné le nom de ſyllabe, *συλλάβη*, *comprehenſio*, *aſſemblage*.

Une voyelle peut faire une ſeule ſyllabe.

Deux voyelles auſſi peuvent compoſer une ſyllabe, ou entrer dans la même ſyllabe; mais alors on les appelle *diphtongues*, parce que leurs deux ſons ſe joignent en un ſon *complet*, comme *mien*, *hier*, *ayant*, *eau*.

La plupart de diphtongues ſe ſont perdues dans la prononciation ordinaire du latin. Car leur *æ*, & leur *œ*, ne ſe prononcent plus que comme un *e*. Mais elles ſe retiennent encore dans le grec, par ceux qui prononcent bien.

Pour les langues vulgaires, quelquefois deux voyelles ne font qu'un ſon ſimple, comme nous avons dit de *eu*, comme encore en françois *œ*, *au*. Mais elles ont pourtant de véritables diphtongues, comme *ai*, ayant; *oue*, fouet; *oi*, foi; *ie*, mien, premier; *eau*, beau; *ieu*, Dieu: où il faut remarquer, que ces deux dernieres ne ſont pas des triphtongues, comme quelques-uns ont voulu dire, parce que *eu* & *au* ne valent dans le ſon qu'une ſimple voyelle, non pas deux.

Les conſonnes ne peuvent ſeules compoſer une ſyllabe; mais il faut qu'elles ſoient accompagnées de voyelles ou de diphthongues, ſoit qu'elles les ſuivent, ſoit qu'elles les précedent: dont la raiſon a été touchée ci-deſſus, au Chapitre I.

Pluſieurs néanmoins peuvent être de ſuite, dans la même ſyllabe; de ſorte qu'il y en peut avoir quelquefois juſques à trois devant la voyelle, & deux après, comme *ſcrobs*: & quelquefois deux devant & trois après, comme *ſtirps*. Les Hébreux n'en ſouffrent jamais plus de deux au commencement de la ſyllabe, non plus qu'à la fin: & toutes leurs ſyllabes commencent par des conſonnes, mais c'eſt en comptant *Aleph* pour une conſonne; & jamais une ſyllabe n'a plus d'une voyelle.

VIII. Cl. N°. I.

CHAPITRE IV.

Des mots en tant que sons, où il est parlé de l'accent.

NOus ne parlons pas encore des mots selon leur signification ; mais seulement de ce qui leur convient en tant que sons.

On appelle mot ce qui se prononce à part, & s'écrit à part. Il y en a d'une syllabe, comme *moi*, *da*, *tu*, *saint*, qu'on appelle monosyllabes ; & de plusieurs, comme, *pere*, *dominus*, *miséricordieusement*, *Constantinopolitanorum*, &c. qu'on nomme polysyllabes.

Ce qu'il y a de plus remarquable dans la prononciation des mots, est l'accent, qui est une élévation de voix sur l'une des syllabes du mot, après laquelle la voix vient nécessairement à se rabaisser.

L'élévation de la voix s'appelle accent *aigu*, & le rabaissement accent *grave*. Mais parce qu'il y avoit en grec & en latin de certaines syllabes longues sur lesquelles on élevoit & on rabaissoit la voix, ils avoient inventé un troisieme accent, qu'ils appelloient *circonflexe*, qui d'abord s'est fait ainsi (^) puis ainsi (~) & les comprenoit tous deux.

On peut voir ce qu'on a dit sur les accents des Grecs & des Latins, dans les nouvelles Méthodes pour les langues grecque & latine.

Les Hébreux ont beaucoup d'accents, qu'on croit avoir autrefois servi à leur Musique, & dont plusieurs sont maintenant le même usage que nos points & nos virgules.

Mais l'accent qu'ils appellent naturel & de Grammaire, est toujours sur la pénultieme, ou sur la derniere syllabe des mots. Ceux qui sont sur les précédentes, sont appellés accents de Rhétorique, & n'empêchent pas que l'autre ne soit toujours sur l'une des deux dernieres; où il faut remarquer que la même figure d'accent, comme l'*atnach*, & le *silluk*, qui marquent la distinction des périodes, ne laissent pas aussi de marquer en même temps l'accent naturel.

VIII. Cl. N°. I.

CHAPITRE V.

Des lettres considérées comme caracteres.

NOus n'avons pas pu jusques ici parler des lettres, que nous ne les ayions marquées par leurs caracteres; mais néanmoins nous ne les avons pas considérées comme caracteres, c'est-à-dire, selon le rapport que ces caracteres ont aux sons.

Nous avons déja dit que les sons ont été pris par les hommes, pour être signes des pensées, & qu'ils ont aussi inventé certaines figures pour être les signes de ces sons. Mais quoique ces figures ou caracteres, selon leur premiere institution, ne signifient immédiatement que les sons, néanmoins les hommes portent souvent leurs pensées des caracteres à la chose même signifiée par les sons. Ce qui fait que les caracteres peuvent être considérés en ces deux manieres, ou comme signifiant simplement le son, ou comme nous aidant à concevoir ce que le son signifie.

En les considérant en la premiere maniere, il auroit fallu observer quatre choses pour les mettre en leur perfection.

1°. Que toute figure marquât quelque son; c'est-à-dire, qu'on n'écrivît rien qui ne se prononçât.

2°. Que tout son fût marqué par une figure; c'est-à-dire, qu'on ne prononçât rien qui ne fût écrit.

3°. Que chaque figure ne marquât qu'un son, ou simple, ou double. Car ce n'est pas contre la perfection de l'écriture, qu'il y ait des lettres doubles, puisqu'elles la facilitent en l'abrégeant.

4°. Qu'un même son ne fût point marqué par de différentes figures.

Mais considérant les caracteres en la seconde maniere, c'est-à-dire, comme nous aidant à concevoir ce que le son signifie, il arrive quelquefois qu'il nous est avantageux que ces regles ne soient pas toujours observées, au moins la premiere & la derniere.

Car 1°. il arrive souvent, sur-tout dans les langues dérivées d'autres langues, qu'il y a de certaines lettres qui ne se prononcent point, & qui ainsi sont inutiles quant au son, lesquelles ne laissent pas de nous servir pour l'intelligence de ce que les mots signifient. Par exemple, dans les mots de *champs* & *chants*, le *p* & le *t* ne se prononcent point, qui néanmoins sont utiles pour la signification, parce que nous apprenons de-là, que le premier vient du latin, *campi*, & le second du latin, *cantus*.

Dans l'hébreu même il y a des mots qui ne sont différents, que parce

que l'un finit par un *Aleph*, & l'autre par un *He*, qui ne ſe prononcent point, comme ירא qui ſignifie *craindre* : & ירה qui ſignifie *jetter*. VIII. Cl. N°. I.

Et de-là on voit que ceux qui ſe plaignent tant, de ce qu'on écrit autrement qu'on ne prononce, n'ont pas toujours grande raiſon, & que ce qu'ils appellent abus, n'eſt pas quelquefois ſans utilité.

La différence des grandes & des petites lettres ſemble auſſi contraire à la quatrieme regle, qui eſt qu'un même ſon fût toujours marqué par la même figure. Et en effet, cela ſeroit tout-à-fait inutile, ſi l'on ne conſidéroit les caracteres que pour marquer les ſons, puiſqu'une grande & une petite lettre n'ont que le même ſon. D'où vient que les Anciens n'avoient pas cette différence, comme les Hébreux ne l'ont point encore, & que pluſieurs croient que les Grecs & les Romains ont été long-temps à n'écrire qu'en lettres capitales. Néanmoins cette diſtinction eſt fort utile pour commencer les périodes, & pour diſtinguer les noms propres d'avec les autres.

Il y auſſi dans une même langue de différentes ſortes d'écritures, comme le romain & l'italique dans l'impreſſion du latin, & de pluſieurs langues vulgaires, qui peuvent être utilement employées pour le ſens, en diſtinguant, ou de certains mots, ou de certains diſcours, quoique cela ne change rien dans la prononciation.

Voilà ce qu'on peut apporter pour excuſer la diverſité qui ſe trouve entre la prononciation & l'écriture. Mais cela n'empêche pas qu'il n'y en ait pluſieurs qui ſe ſont faites ſans raiſon, & par la ſeule corruption qui s'eſt gliſſée dans les langues. Car c'eſt un abus d'avoir donné, par exemple au *c*, la prononciation de l'*s* avant l'*e* & l'*i*, d'avoir prononcé autrement le *g* devant ces deux mêmes voyelles, que devant les autres ; d'avoir adouci l'*s* entre deux voyelles ; d'avoir donné auſſi au *t* le ſon de l'*s*, avant l'*i*, ſuivi d'une autre voyelle, comme *gratia*, *actio*, *action*. On peut voir ce qui en a été dit dans le Traité des lettres, qui eſt dans la nouvelle Méthode latine.

Quelques-uns ſe ſont imaginés qu'ils pourroient corriger ce défaut dans les langues vulgaires, en inventant de nouveaux caracteres, comme a fait Ramus dans ſa Grammaire, pour la langue françoiſe, retranchant tous ceux qui ne ſe prononcent point, & écrivant chaque ſon par la lettre à qui cette prononciation eſt propre, comme en mettant une *s*, au lieu du *c*, devant l'*e* & l'*i*. Mais ils devoient conſidérer qu'outre que cela ſeroit ſouvent déſavantageux aux langues vulgaires, pour les raiſons que nous avons dites, ils tentoient une choſe impoſſible. Car il ne faut pas s'imaginer qu'il ſoit facile de faire changer à toute une Nation tant de

VIII. C L. N°. I. caracteres, auxquels elle est accoutumée depuis long-temps; puisque l'Empereur Claude ne put pas même venir à bout d'en introduire un, qu'il vouloit mettre en usage.

Tout ce que l'on pourroit faire de plus raisonnable, seroit de retrancher les lettres qui ne servent de rien, ni à la prononciation, ni au sens, ni à l'analogie des langues, comme on a déja commencé de faire; & conservant celles qui sont utiles, y mettre de petites marques qui fissent voir qu'elles ne se prononcent point, ou qui fissent connoître les diverses prononciations d'une même lettre. Un point au dedans ou au dessous de la lettre, pourroit servir pour le premier usage, comme *temps*. Le *c* a déja sa cédille, dont on pourroit se servir devant l'*e*, & devant l'*i*, aussi-bien que devant les autres voyelles. Le *g* dont la queue ne seroit pas toute fermée, pourroit marquer le son qu'il a devant l'*e* & devant l'*i*. Ce qui ne soit dit que pour exemple.

CHAPITRE VI.

D'une nouvelle maniere pour apprendre à lire facilement en toutes sortes de langues.

CEtte méthode regarde principalement ceux qui ne savent pas encore lire.

Il est certain que ce n'est pas une grande peine à ceux qui commencent, que de connoître simplement les lettres; mais que la plus grande est de les assembler.

Or ce qui rend maintenant cela plus difficile, est que chaque lettre ayant son nom, on la prononce seule autrement qu'en l'assemblant avec d'autres. Par exemple, si l'on fait assembler *fry* à un enfant, on lui fait prononcer *ef*, *er*, *y grec*, ce qui le brouille infailliblement, lorsqu'il veut ensuite joindre ces trois sons ensemble, pour en faire le son de la syllabe *fry*.

Il semble donc que la voie la plus naturelle, comme quelques gens d'esprit l'ont déja remarqué, seroit que ceux qui montrent à lire, n'apprissent d'abord aux enfants à connoître leurs lettres, que par le nom de leur prononciation. Et qu'ainsi pour apprendre à lire en latin, par exemple, on ne donnât que le même nom d'*e* à l'*e* simple, l'*æ*, & l'*œ*, parce qu'on les prononce d'une même façon; & de même à l'*i*, & à l'*y*; & encore à l'*o* & à l'*au*, selon qu'on les prononce aujourd'hui en françois. Car les Italiens font l'*au* diphtongue.

Qu'on ne leur nommât aussi les consonnes que par leur son naturel; en y ajoutant seulement l'*e* muet, qui est nécessaire pour les prononcer. Par exemple, qu'on donnât pour nom à *b*, ce qu'on prononce dans la derniere syllabe de *tombe;* à *d* celui de la derniere syllabe de *ronde;* & ainsi des autres qui n'ont qu'un seul son. VIII. Cl. N°. I.

Que pour celles qui en ont plusieurs, comme, *c*, *g*, *t*, *s*, on les appellât par le son le plus naturel & le plus ordinaire, qui est au *c*, le son de *que*, & au *g*, le son de *gue*, au *t*, le son de la derniere syllabe de *forte*, & à l'*s*, celui de la derniere syllabe de *bourse*.

Et ensuite on leur apprendroit à prononcer à part, sans épeller, les syllabes *ce*, *ci*, *ge*, *gi*, *tia*, *tie*, *tii*. Et on leur feroit entendre que l'*s* entre deux voyelles, se prononce comme un *z*, *miseria*, *misere*, comme s'il y avoit *mizeria*, *mizere*, &c.

Voilà les plus générales observations de cette nouvelle méthode d'apprendre à lire, qui seroit certainement très-utile aux enfants. Mais pour la mettre dans toute sa perfection, il en faudroit faire un petit Traité à part; où l'on pourroit faire les remarques nécessaires pour l'accommoder à toutes les langues.



SECONDE PARTIE
DE
LA GRAMMAIRE GÉNÉRALE,

Où il est parlé des principes & des raisons, sur lesquelles sont appuyées les diverses formes de la signification des mots.

CHAPITRE PREMIER.

Que la connoissance de ce qui se passe dans notre esprit, est nécessaire pour comprendre les fondements de la Grammaire; & que c'est de-là que dépend la diversité des mots qui composent le discours.

JUsques ici nous n'avons considéré dans la parole que ce qu'elle a de matériel, & qui est commun, au moins pour le son, aux hommes & aux perroquets.

Il nous reste à examiner ce qu'elle a de spirituel, qui fait l'un des plus grands avantages de l'homme au dessus de tous les autres animaux, & qui est une des plus grandes preuves de sa raison. C'est l'usage que nous en faisons pour signifier nos pensées, & cette invention merveilleuse de composer de vingt-cinq ou trente sons, cette infinie variété de mots, qui, n'ayant rien de semblable en eux-mêmes, à ce qui se passe dans notre esprit, ne laissent pas d'en découvrir aux autres tout le secret, & de faire entendre à ceux qui n'y peuvent pénétrer, tout ce que nous concevons, & tous les divers mouvements de notre ame.

Ainsi l'on peut définir les mots, des sons dinstincts & articulés, dont les hommes ont fait des signes pour signifier leurs pensées.

C'est pourquoi on ne peut bien comprendre les diverses sortes de signification, qui sont enfermées dans les mots, qu'on n'ait bien compris auparavant ce qui se passe dans nos pensées, puisque les mots n'ont été inventés que pour les faire connoître.

Tous les Philosophes enseignent qu'il y a trois opérations de notre esprit: CONCEVOIR, JUGER, RAISONNER.

CONCEVOIR,

VIII. CL. N°. I.

Concevoir, n'eſt autre choſe qu'un ſimple regard de notre eſprit ſur les cauſes; ſoit d'une maniere purement intellectuelle, comme quand je connois l'être, la durée, la penſée, Dieu; ſoit avec des images corporelles, comme quand je m'imagine un quarré, un rond, un chien, un cheval.

Juger, c'eſt affirmer qu'une choſe que nous concevons eſt telle, ou n'eſt pas telle: comme lorſqu'ayant conçu ce que c'eſt que la *terre*, & ce que c'eſt que *rondeur*, j'affirme de *la terre* qu'elle *eſt ronde*.

Raisonner, eſt, ſe ſervir de deux jugements pour en faire un troiſieme: comme lorſqu'ayant jugé que toute vertu eſt louable, & que la patience eſt une vertu, j'en conclus, que la patience eſt louable.

D'où l'on voit que la troiſieme opération de l'eſprit, n'eſt qu'une extenſion de la ſeconde. Et ainſi il ſuffira pour notre ſujet, de conſidérer les deux premieres, & ce qui eſt enfermé de la premiere dans la ſeconde. Car les hommes ne parlent guere pour exprimer ſimplement ce qu'ils conçoivent; mais c'eſt preſque toujours pour exprimer les jugements qu'ils font des choſes qu'ils conçoivent.

Le jugement que nous faiſons des choſes, comme quand je dis, *la terre eſt ronde*, s'appelle proposition; & ainſi toute propoſition enferme néceſſairement deux termes. L'un, appellé *ſujet*, qui eſt ce dont on affirme, comme *terre;* & l'autre, appellé *attribut*, qui eſt ce qu'on affirme, comme *ronde:* & de plus, la liaiſon entre ces deux termes, *eſt*.

Or il eſt aiſé de voir, que les deux termes appartiennent proprement à la premiere opération de l'eſprit; parce que c'eſt ce que nous concevons, & ce qui eſt l'objet de notre penſée; & que la liaiſon appartient à la ſeconde, qu'on peut dire être proprement l'action de notre eſprit, & la maniere dont nous penſons.

Et ainſi la plus grande diſtinction de ce qui ſe paſſe dans notre eſprit, eſt de dire qu'on y peut conſidérer l'objet de notre penſée, & la forme ou la maniere de notre penſée, dont la principale eſt le jugement. Mais on y doit encore rapporter les conjonctions, disjonctions, & autres ſemblables opérations de notre eſprit, & tous les autres mouvements de notre ame; comme les deſirs, le commandement, l'interrogation, &c.

Il s'enſuit de-là, que les hommes ayant eu beſoin de ſignes pour marquer tout ce qui ſe paſſe dans leur eſprit, il faut auſſi que la plus générale diſtinction des mots, ſoit que les uns ſignifient les objets des penſées, & les autres la forme & la maniere de nos penſés, quoique ſouvent ils ne la ſignifient pas ſeule, mais avec l'objet, comme nous le ferons voir.

VIII. C I. N°. I. Les mots de la premiere ſorte ſont, ceux que l'on a appellés *noms*, *articles*, *pronoms*, *participes*, *prépoſitions*, & *adverbes*. Ceux de la ſeconde ſont, *les verbes*, *les conjonctions*, & *les interjections*; qui ſont tous tirés, par une ſuite néceſſaire, de la maniere naturelle en laquelle nous exprimons nos penſées, comme nous l'allons montrer.

CHAPITRE II.

Des noms: & premiérement des ſubſtantifs & adjectifs.

LEs objets de nos penſés ſont, ou les choſes, comme *la terre*, *le ſoleil*, *l'eau*, *le bois*: ce qu'on appelle ordinairement, *ſubſtance*. Ou la maniere des choſes; comme d'être *rond*, d'être *rouge*, d'être *dur*, d'être *ſavant*, &c. ce qu'on appelle *accident*.

Et il y a cette différence entre les choſes ou les ſubſtances, & la maniere des choſes ou les accidents, que les ſubſtances ſubſiſtent par elles-mêmes; au lieu que les accidents ne ſont que par les ſubſtances.

C'eſt ce qui fait la principale différence entre les mots qui ſignifient les objets des penſées. Car ceux qui ſignifient les ſubſtances, ont été appellés *noms ſubſtantifs*; & ceux qui ſignifient les accidents, en marquant le ſujet auquel ces accidents conviennent, *noms adjectifs*.

Voilà la premiere origine des noms *ſubſtantifs* & *adjectifs*. Mais on n'en eſt pas demeuré là; & il ſe trouve qu'on ne s'eſt pas tant arrêté à la ſignification, qu'à la maniere de ſignifier. Car, parce que la ſubſtance eſt ce qui ſubſiſte par ſoi-même, on a appellé noms ſubſtantifs tous ceux qui ſubſiſtent par eux-mêmes dans le diſcours, ſans avoir beſoin d'un autre nom, encore même qu'ils ſignifient des accidents. Et, au contraire, on a appellé adjectifs, ceux mêmes qui ſignifient des ſubſtances, lorſque, par leur maniere de ſignifier, ils doivent être joints à d'autres noms dans le diſcours.

Or ce qui fait qu'un nom ne peut ſubſiſter par ſoi-même, eſt quand, outre ſa ſignification diſtincte, il y en a encore une confuſe, qu'on peut appeller connotation d'une choſe, à laquelle convient ce qui eſt marqué par la ſignification diſtincte.

Ainſi la ſignification diſtincte de *rouge*, eſt la *rougeur*. Mais il la ſignifie, en marquant confuſément le ſujet de cette rougeur: d'où vient qu'il ne ſubſiſte point ſeul dans le diſcours, parce qu'on y doit exprimer ou ſous-entendre le mot qui ſignifie ce ſujet.

Comme donc cette connotation fait l'adjectif, lorſqu'on l'ôte des mots

qui signifient les accidents, on en fait des substantifs; comme de *coloré*, *couleur*; de *rouge*, *rougeur*; de *dur*, *dureté*; de *prudent*, *prudence*, &c. VIII. Cl. N°. I.

Et, au contraire, lorsqu'on ajoute aux mots qui signifient les substances, cette connotation ou signification confuse d'une chose, à laquelle ces substances se rapportent, on en fait des adjectifs; comme *d'homme*, *humain*; *genre humain*, *vertu humaine*, &c.

Les Grecs & les Latins ont une infinité de ces mots, *ferreus*, *aureus*, *bovinus*, *vitulinus*, &c.

Mais l'hébreu, le françois, & les autres langues vulgaires en ont moins. Car le françois l'explique par un *de*; *d'or*, *de fer*, *de bœuf*, &c.

Que si l'on dépouille ces adjectifs, formés des noms de substance, de leur connotation, on en fait de nouveaux substantifs, qu'on appelle *abstraits*, ou séparés. Ainsi d'*homme* ayant fait *humain*, d'humain on fait *humanité*, &c.

Mais il y a une autre sorte de noms, qui passent pour substantifs, quoiqu'en effet ils soient adjectifs, puisqu'ils signifient une forme accidentelle, & qu'ils marquent aussi un sujet auquel convient cette forme. Tels sont les noms de diverses professions des hommes; comme *Roi*, *Philosophe*, *Peintre*, *Soldat*, &c. Et ce qui fait que ces noms passent pour substantifs, est, que ne pouvant avoir pour sujet que l'homme seul, au moins pour l'ordinaire, & selon la premiere imposition des noms, il n'a pas été nécessaire d'y joindre leur substantif, parce qu'on l'y peut sous-entendre sans aucune confusion, le rapport ne s'en pouvant faire à aucun autre. Et par-là ces mots ont eu, dans l'usage, ce qui est particulier aux substantifs, qui est, de subsister seuls dans le discours.

C'est pour cette même raison qu'on dit, de certains noms ou pronoms, qu'ils sont pris substantivement, parce qu'ils se rapportent à un substantif si général, qu'il se sous-entend facilement & déterminément; comme *Triste lupus stabulis* sup. *negotium*: *patria*, sup. *terra*: *Judæa*, sup. *Provincia*. Voyez Nouv. Meth. Latine.

J'ai dit que les adjectifs ont deux significations: l'une distincte, qui est celle de la forme; & l'autre confuse, qui est celle du sujet. Mais il ne faut pas conclure de-là, qu'ils signifient plus directement la forme que le sujet, comme si la signification plus distincte étoit aussi la plus directe. Car, au contraire, il est certain qu'ils signifient le sujet directement, & comme parlent les Grammariens, *in recto*, quoique plus confusément; & qu'ils ne signifient la forme qu'indirectement, & comme ils parlent encore, *in obliquo*, quoique plus distinctement. Ainsi *blanc*, *candidus*, signifie directement ce qui a de la blancheur, *habens candorem*; mais d'une maniere fort confuse, ne marquant en particulier au-

VIII. CL. N°. I. cune des choſes qui peuvent avoir de la blancheur; & il ne ſignifie qu'indirectement la blancheur ; mais d'une maniere auſſi diſtincte que le mot même de blancheur, *candor*.

CHAPITRE III.

Des noms propres & appellatifs ou généraux.

NOus avons deux ſortes d'idées: les unes qui ne nous repréſentent qu'une choſe ſinguliere ; comme l'idée que chaque perſonne a de ſon pere & de ſa mere ; d'un tel ami, de ſon cheval, de ſon chien, de ſoi-même, &c.

Les autres, qui nous en repréſentent pluſieurs ſemblables, auxquels cette idée peut également convenir ; comme l'idée que j'ai d'un homme en général, d'un cheval en général, &c.

Les hommes ont eu beſoin de noms différents pour ces deux différentes ſortes d'idées.

Ils ont appellé *noms propres*, ceux qui conviennent aux idées ſingulieres ; comme le nom de *Socrate*, qui convient à un certain Philoſophe appellé Socrate ; le nom de *Paris*, qui convient à la ville de Paris.

Et ils ont appellé *noms généraux*, ou *appellatifs*, ceux qui ſignifient les idées communes ; comme le mot d'*homme*, qui convient à tous les hommes en général, & de même le mot de *lion*, *chien*, *cheval*, &c.

Ce n'eſt pas qu'il n'arrive ſouvent, que le mot propre ne convienne à pluſieurs, comme *Pierre*, *Jean*, &c. mais ce n'eſt que par accident, parce que pluſieurs ont pris un même nom. Et alors il faut y ajouter d'autres noms qui le déterminent, & qui le font rentrer dans la qualité de nom propre ; comme le nom de *Louis*, qui convient à pluſieurs, eſt propre au Roi qui regne aujourd'hui, en diſant *Louis quatorzieme*. Souvent même il n'eſt pas néceſſaire de rien ajouter, parce que les circonſtances du diſcours font aſſez voir de qui l'on parle.

CHAPITRE IV.

Des nombres singuliers & pluriers.

Les noms communs, qui conviennent à plusieurs, peuvent être pris en diverses façons.

Car, 1°. On peut, ou les appliquer à une des choses auxquelles ils conviennent, ou même les considérer toutes dans une certaine unité, qui est appellée par les Philosophes, *l'unité universelle.*

2°. On les peut appliquer à plusieurs tous ensemble, en les considérant comme plusieurs.

Pour distinguer ces deux sortes de manieres de signifier, on a inventé deux *nombres*. Le singulier, *homo*, *homme;* & le plurier, *homines*, *les hommes.*

Et même quelques langues, comme la grecque, ont fait un *duel*, lorsque les noms conviennent à deux.

Les Hébreux en ont aussi un; mais seulement lorsque les mots signifient une chose double, ou par nature, comme *les yeux*, *les mains*, *les pieds*, &c. ou par art; comme des *meules* de moulin, des *ciseaux*, &c.

De-là il se voit, que les noms propres n'ont point d'eux-mêmes de plurier; parce que, de leur naturel, ils ne conviennent qu'à un. Et que si on les met quelquefois au plurier; comme quand on dit, les *Césars*, les *Alexandres*, les *Platons*, c'est par figure, en comprenant dans le nom propre toutes les personnes qui leur ressembleroient: comme qui diroit; des Rois aussi vaillants qu'Alexandre, des Philosophes aussi savants que Platon, &c. Et il y en a même qui improuvent cette façon de parler, comme n'étant pas assez conforme à la nature, quoiqu'il s'en trouve des exemples dans toutes les langues: de sorte qu'elle semble trop autorisée pour la rejetter tout-à-fait. Il faut seulement prendre garde d'en user modérément.

Tous les adjectifs au contraire doivent avoir un *plurier;* parce qu'il est de leur nature d'enfermer toujours une certaine signification vague d'un sujet, qui fait qu'ils peuvent convenir à plusieurs, au moins quant à la maniere de signifier; quoiqu'en effet ils ne convinssent qu'à un.

Quant aux substantifs qui sont communs & appellatifs, il semble que, par leur nature, ils devroient tous avoir un plurier; néanmoins il y en a plusieurs qui n'en ont point, soit par le simple usage, soit par quelque sorte de raison. Ainsi les noms de chaque métal, *or*, *argent*, *fer*, n'en ont point en presque toutes les langues; dont la raison est;

VIII. CL. N°. I. comme je pense, que la ressemblance si grande qui est entre les parties des métaux, fait que l'on considere d'ordinaire chaque espece de métal, non comme une espece qui ait sous soi plusieurs individus; mais comme un tout, qui a seulement plusieurs parties. Ce qui paroît bien en notre langue, en ce que, pour marquer un métal singulier, on ajoute la particule de partition; *de l'or*, *de l'argent*, *du fer*. On dit bien *fers* au plurier; mais c'est pour signifier des chaînes, & non seulement une partie du métal appellé *fer*. Les Latins disent bien aussi *æra;* mais c'est pour signifier de la monnoie, ou des instruments à faire son, comme des cymbales. Et ainsi des autres.

CHAPITRE V.

Des Genres.

COmme les noms adjectifs, de leur nature, conviennent à plusieurs, on a jugé à propos, pour rendre le discours moins confus, & aussi pour l'embellir par la variété des terminaisons, d'inventer dans les adjectifs, une diversité, selon les substantifs auxquels on les appliqueroit.

Or les hommes se sont premiérement considérés eux-mêmes; & ayant remarqué parmi eux une différence extrêmement considérable, qui est celle des deux sexes, ils ont jugé à propos de varier les mêmes noms adjectifs, y donnant diverses terminaisons, lorsqu'ils s'appliquoient aux hommes & lorsqu'ils s'appliquoient aux femmes : comme en disant, *bonus vir*, un bon homme, *bona mulier*, une bonne femme. Et c'est ce qu'ils ont appellé *genre masculin* & *féminin*.

Mais il a fallu que cela ait passé plus avant. Car, comme ces mêmes adjectifs se pouvoient attribuer à d'autres qu'à des hommes ou des femmes, ils ont été obligés de leur donner l'une ou l'autre des terminaisons qu'ils avoient inventées pour les hommes & pour les femmes. D'où il est arrivé que par rapport aux hommes & aux femmes, ils ont distingué tous les autres noms substantifs, en *masculins* & *féminins*.

Quelquefois par quelque sorte de raison, comme lorsque les offices d'hommes, *Rex*, *Judex*, *Philosophus*, &c. (qui ne sont qu'improprement substantifs, comme nous avons dit) sont du masculin, parce qu'on sous-entend *homo*, & que les offices des femmes sont du féminin; comme *mater*, *uxor*, *regina*, &c. parce qu'on sous-entend *mulier*.

D'autres fois aussi par un pur caprice, & un usage sans raison, ce qui fait que cela varie selon les langues, & dans les mots même qu'une

langue a empruntés d'une autre; comme *arbor* est du féminin en latin, & *arbre* du masculin en françois; *dens* masculin en latin, & *dent* féminin en françois. VIII. CL. N°. I.

Quelquefois même cela a changé dans une même langue selon le temps; comme *alvus* étoit autrefois masculin en latin, selon Priscien; & depuis il est devenu féminin. *Navire* en françois étoit autrefois féminin, depuis il est devenu masculin.

Cette variation d'usage a fait aussi, qu'un même mot étant mis par les uns en un genre, & par les autres en l'autre, est demeuré *douteux*, comme *hic finis*, ou *hæc finis* en latin; comme *Comté & Duché* en françois.

Mais ce qu'on appelle genre commun, n'est pas si commun que les Grammairiens s'imaginent. Car il ne convient proprement qu'à quelques noms d'animaux, qui en grec & en latin, se joignent à des adjectifs masculins & féminins, selon qu'on veut signifier le mâle & la femelle, comme *bos*, *canis*, *sus*.

Les autres, qu'ils comprennent sous le nom de genre commun, ne sont proprement que des adjectifs, qu'on prend pour substantifs; parce que d'ordinaire, ils subsistent seuls dans le discours, & qu'ils n'ont pas de différentes terminaisons pour être joints aux divers genres, comme en ont *victor* & *victrix*; *victorieux* & *victorieuse*: *rex* & *regina*; *roi* & *reine*: *pistor* & *pistrix*; *boulanger* & *boulangere*, &c.

On voit encore par-là que ce que les Grammairiens appellent *Epicene*, n'est point un genre séparé. Car *vulpes*, quoiqu'il signifie également le mâle & la femelle d'un renard, est véritablement féminin dans le latin. Et de même une *aigle* est véritablement féminin dans le françois; parce que le genre masculin ou féminin dans un mot ne regarde pas proprement sa signification; mais seulement être de telle nature, qu'il se doive joindre à l'adjectif dans la terminaison masculine ou féminine. Ainsi en latin *custodiæ*, des gardes ou des prisonniers, *vigiliæ*, des sentinelles, &c. sont véritablement féminins, quoiqu'ils signifient des hommes. Voilà ce qui est commun à toutes les langues, pour le regard des genres.

Les Grecs & les Latins ont encore inventé un troisieme genre avec le masculin & le féminin, qu'ils ont appellé *Neutre*, comme n'étant ni de l'un, ni de l'autre. Ce qu'ils n'ont pas regardé par la raison, comme ils eussent pu faire, en attribuant le neutre aux noms des choses qui n'avoient nul rapport au sexe masculin ou féminin, mais par fantaisie, & en suivant seulement certaines terminaisons.

CHAPITRE VI.

Des cas & des prépositions, en tant qu'il est nécessaire d'en parler pour entendre quelques cas.

SI l'on considéroit toujours les choses séparément les unes des autres, on n'auroit donné aux noms que les deux changements que nous venons de marquer; savoir du nombre pour toute sorte de noms, & du genre, pour les adjectifs. Mais parce qu'on les regarde souvent avec les divers rapports qu'elles ont les unes aux autres, une des inventions dont on s'est servi en quelques langues, pour marquer ces rapports, a été, de donner encore aux noms diverses terminaisons, qu'ils ont appellées des *cas*, du latin *cadere*, tomber, comme étant les diverses chûtes d'un même mot.

Il est vrai que de toutes les langues, il n'y a peut-être que la grecque & la latine qui aient proprement des cas dans les noms. Néanmoins parce qu'aussi il y a peu de langues qui n'aient quelques sortes de cas dans les pronoms, & que sans cela on ne sauroit bien entendre la liaison du discours, qui s'appelle *Construction*, il est presque nécessaire, pour apprendre quelque langue que ce soit, de savoir ce qu'on entend par ces cas. C'est pourquoi nous les expliquerons l'un après l'autre, le plus clairement qu'il nous sera possible.

Du Nominatif.

La simple position du nom s'appelle le *Nominatif*, qui n'est pas proprement un cas; mais la matiere d'où se forment les cas, par les divers changements qu'on donne à cette premiere terminaison du nom. Son principal usage est d'être mis dans le discours avant tous les verbes, pour être le sujet de la proposition. *Dominus regit me; le Seigneur me conduit: Deus exaudit me; Dieu m'écoute.*

Du Vocatif.

Quand on nomme la personne à qui on parle, ou la chose à laquelle on s'adresse comme si c'étoit une personne, ce nom requiert par-là un nouveau rapport, qu'on a quelquefois marqué par une nouvelle terminaison, qui s'appelle *vocatif.* Ainsi, de *Dominus* au nominatif, on a fait *Domine* au vocatif; d'*Antonius*, *Antoni.* Mais comme cela n'étoit pas beaucoup

beaucoup néceſſaire, & qu'on pouvoit employer le nominatif à cet uſa-ge, de-là il eſt arrivé: VIII. CL. N°. I.

1°. Que cette terminaiſon différente du nominatif n'eſt point au plurier.

2°. Qu'au ſingulier même elle n'eſt en latin qu'en la ſeconde déclinaiſon.

3°. Qu'en Grec, où elle eſt plus commune, on la néglige ſouvent, & on ſe ſert du nominatif au lieu du vocatif, comme on peut voir dans la verſion grecque des Pſeaumes, d'où S. Paul cite ces paroles, dans l'Epître aux Hébreux, pour prouver la divinité de Jeſus Chriſt, θρονὸς σῦ ὁ θεὸς, où il eſt clair que ὁ θεὸς eſt un nominatif pour un vocatif; le ſens n'étant pas, *Dieu eſt votre Trône;* mais, *votre Trône, ô Dieu demeurera*, &c.

4°. Et qu'enfin on joint quelquefois des nominatifs avec des vocatifs, *Domine Deus meus; Nate meæ vires; mea magna potentia ſolus.* Sur quoi l'on peut voir la Nouvelle Méthode latine: Remarque ſur les pronoms.

En notre langue, & dans les autres vulgaires, ce cas s'exprime, dans les noms communs qui ont un article au nominatif, par la ſuppreſſion de cet article. *Le Seigneur eſt mon eſpérance. Seigneur, vous êtes mon eſpérance.*

Du Génitif.

Le rapport d'une choſe qui appartient à une autre, en quelque maniere que ce ſoit, a fait donner, dans les langues qui ont des cas, une nouvelle terminaiſon aux noms, qu'on a appellée *génitif*, pour exprimer ce rapport général, qui ſe diverſifie enſuite en pluſieurs eſpeces; telles que ſont les rapports.

Du tout à la partie. *Caput hominis.*

De la partie au tout. *Homo craſſi capitis.*

Du ſujet à l'accident, ou l'attribut. *Color roſæ, Miſericordia Dei.*

De l'accident au ſujet. *Puer optimæ indolis.*

De la cauſe efficiente à l'effet. *Opus Dei, Oratio Ciceronis.*

De l'effet à la cauſe. *Creator mundi.*

De la cauſe finale à l'effet. *Potio ſaporis.*

De la matiere au composé. *Vas auri.*

De l'objet aux actes de notre ame. *Cogitatio belli, Contemptus mortis.*

Du poſſeſſeur à la choſe poſſédée. *Pecus Melibæi, Divitiæ Crœſi.*

Du nom propre au commun, ou de l'individu à l'eſpece. *Oppidum Lugduni.*

VIII. C L. N°. I. Et comme entre ces rapports il y en a d'opposés, cela cause quelquefois des équivoques. Car, dans ces paroles : *Vulnus Achillis*, le génitif *Achillis* peut signifier, ou *le rapport du sujet* ; & alors cela se prend passivement pour la plaie qu'Achille a reçue : ou *le rapport de la cause*, & alors cela se prend activement pour la plaie qu'Achille a faite. Ainsi dans ce passage de S. Paul : *Certus sum quia neque mors, neque vita*, &c *poterit nos separare à charitate Dei in Christo Jesu Domino nostro.* Le génitif *Dei* a été pris en deux sens différents par les Interpretes : les uns, qui ont donné *le rapport de l'objet*, ayant expliqué ce passage de l'amour que les Elus portent à Dieu en Jesus Christ. Et les autres, qui y ont donné *le rapport du sujet*, l'ayant expliqué de l'amour que Dieu porte aux Elus en Jesus Christ.

Quoique les noms Hébreux ne se déclinent point par cas, néanmoins ce rapport, exprimé par ce génitif, cause un changement dans les noms ; mais tout différent de celui de la langue grecque & de la latine. Car, au lieu que dans ces langues on change le nom qui est régi, dans l'hébreu on change celui qui régit. Comme דְּבַר שֶׁקֶר *verbum falsitatis*, où le changement ne se fait pas dans שֶׁקֶר *falsitas*, mais dans דְּבַר pour דָּבָר *verbum*.

On se sert d'une particule dans toutes les langues vulgaires pour exprimer le génitif, comme est *de* dans la nôtre : *Deus*, *Dieu ; Dei*, *de Dieu.*

Ce que nous avons dit, que le génitif servoit à remarquer le rapport du nom propre au nom commun ; ou ce qui est la même chose, de l'individu à l'espece, est bien plus ordinaire en françois qu'en latin. Car en latin on met souvent le nom commun & le nom propre au même cas, ce qu'on appelle Apposition, *Urbs Roma*, *Fluvius Sequana*, *Mons Parnassus* : au lieu qu'en françois, l'ordinaire dans ces rencontres est de mettre le nom propre au génitif. *La ville de Rome* : *la Riviere de Seine* : *le Mont de Parnasse.*

Du Datif.

Il y a encore un autre rapport, qui est de la chose au profit ou au dommage de laquelle d'autres choses se rapportent. Les langues qui ont des cas, ont encore un mot pour cela, qu'ils ont appellé le *datif*, & qui s'étend encore à d'autres usages, qu'il est presque impossible de marquer en particulier. *Commodare Socrati* : Prêter à Socrate. *Utilis Reipublicæ* : Utile à la République. *Pernitiosus Ecclesiæ* : Pernicieux à l'Eglise. *Promittere amico* : Promettre à un ami. *Visum est Platoni* : Il a semblé à Platon. *Affinis Regi* : Allié au Roi, &c.

Les langues vulgaires marquent encore ce cas par une particule, comme eſt *à* en la nôtre, ainſi qu'on peut voir dans les exemples ci-deſſus. VIII. C L. N°. 1.

De l'Accuſatif.

Les verbes qui ſignifient des actions qui paſſent hors de ce qui agit, comme *battre*, *rompre*, *guérir*, *aimer*, *haïr*, ont des ſujets où ces choſes ſont reçues, ou des objets qu'elles regardent. Car ſi on bat, on bat quelqu'un; ſi on aime, on aime quelque choſe, &c. Et ainſi ces verbes demandent après eux un nom qui ſoit le ſujet ou l'objet de l'action qu'ils ſignifient. C'eſt ce qui a fait donner aux noms, dans les langues qui ont des cas, une nouvelle terminaiſon qu'on appelle *l'accuſatif*. *Amo Deum. Cæſar vicit Pompeium.*

Nous n'avons rien dans notre langue qui diſtingue ce cas du nominatif. Mais comme nous mettons preſque toujours les mots dans leur ordre naturel, on reconnoît le nominatif de l'accuſatif, en ce que, pour l'ordinaire, le nominatif eſt avant le verbe, & l'accuſatif après. *Le Roi aime la Reine. La Reine aime le Roi. Le Roi* eſt nominatif dans le premier exemple, & accuſatif dans le ſecond; & *la Reine* au contraire.

De l'Ablatif.

Outre ces cinq cas, les Latins en ont un ſixieme, qui n'a pas été inventé pour marquer ſeul aucun rapport particulier, mais pour être joint à quelqu'une des particules qu'on appelle *prépoſitions*. Car comme les cinq premiers cas n'ont pas pu ſuffire pour marquer tous les rapports que les choſes ont les unes aux autres, on a eu recours, dans toutes les langues, à une autre invention, qui a été d'inventer de petits mots pour être mis avant les noms, ce qui les a fait appeller *prépoſitions;* comme le rapport d'une choſe en laquelle une autre eſt, s'exprime en latin par *in*, & en françois par dans: *Vinum eſt in dolio, le vin eſt dans le muid.* Or dans les langues qui ont des cas, on ne joint pas ces prépoſitions à la premiere forme du nom, qui eſt le nominatif, mais à quelqu'un des autres cas. Et en latin, quoiqu'il y en ait qu'on joigne à l'accuſatif, *amor erga Deum*, *amour envers Dieu*, on a néanmoins inventé un cas particulier, qui eſt l'ablatif pour y en joindre pluſieurs autres, dont il eſt inſéparable dans le ſens, au lieu que l'accuſatif en eſt ſouvent ſéparé, comme quand il eſt après un verbe actif, ou devant un infinitif.

Ce cas, à proprement parler, ne ſe trouve point au plurier, où il n'y a jamais pour ce cas une terminaiſon différente de celle du datif. Mais

VIII. CL. N°. I. parce que cela auroit brouillé l'analogie, de dire, par exemple, qu'une prépoſition gouverne l'ablatif au ſingulier, & le datif au plurier, on a mieux aimé dire que ce nombre avoit auſſi un ablatif, mais toujours ſemblable au datif.

C'eſt par cette même raiſon qu'il eſt utile de donner auſſi un ablatif aux noms grecs, qui ſoit toujours ſemblable au datif, parce que cela conſerve une plus grande analogie entre ces deux langues, qui s'apprennent ordinairement enſemble.

Et enfin, toutes les fois qu'en notre langue un nom eſt gouverné par une prépoſition telle qu'elle ſoit: *Il a été puni pour ſes crimes; il a été amené par violence; il a paſſé par Rome; il eſt ſans crime; il eſt allé chez ſon Rapporteur; il eſt mort devant ſon pere:* nous pouvons dire qu'il eſt à l'ablatif; ce qui ſert beaucoup pour bien s'exprimer en pluſieurs difficultés touchant les pronoms.

CHAPITRE VII.

Des Articles.

LA ſignification vague des noms communs & appellatifs, dont nous avons parlé ci-deſſus, Chapitre IV, n'a pas ſeulement engagé à les mettre en deux ſortes de nombres, au ſingulier & au plurier, pour la déterminer; elle a fait auſſi que preſque en toutes les langues, on a inventé de certaines particules, appellées *Articles*, qui en déterminent la ſignification d'une autre maniere, tant dans le ſingulier que dans le plurier.

Les Latins n'ont point d'article; ce qui a fait dire ſans raiſon à Jules-Céſar Scaliger, dans ſon Livre *des Cauſes de la langue latine*, que cette particule étoit inutile, quoiqu'elle ſoit très-utile pour rendre le diſcours plus net, & éviter pluſieurs ambiguités.

Lès Grecs en ont un, ὁ, ἡ, τὸ.

Les langues nouvelles en ont deux; l'un qu'on appelle défini, comme, *le*, *la*, en françois; & l'autre indéfini, *un*, *une*.

Ces articles n'ont point proprement de cas, non plus que les noms. Mais ce qui fait que l'article *le* ſemble en avoir, c'eſt que le génitif & le datif ſe font toujours au plurier, & ſouvent au ſingulier par une contraction des particules *de* & *à*, qui ſont les marques de ces deux cas, avec le plurier *les* & le ſingulier *le*. Car au plurier qui eſt commun aux deux genres, on dit toujours au génitif *des* par contraction de *de les*. Les *Rois des Rois*, pour *de les Rois:* & au datif *aux* pour *à les*, *aux Rois*,

pour *à les Rois*, en ajoutant à la contraction le changement d'*l* en *u*, qui est fort commun en notre langue; comme quand de *mal* on fait *maux*, de *altus*, *haut*, de *alnus*, *aune*. VIII. C L. N°. I.

On se sert de la même contraction & du même changement d'*l* en *u*, au génitif & au datif du singulier, aux noms masculins qui commencent par une consonne. Car on dit *du* pour *de le*, *du Roi*, pour *de le Roi*; *au* pour *à le*, *au Roi*, pour *à le Roi*. Dans tous les autres masculins qui commencent par une voyelle, & tous les feminins généralement, on laisse l'article comme il étoit au nominatif; & on ne fait qu'ajouter *de* pour le génitif, & *à* pour le datif. *L'état*, *de l'état*, *à l'état*. *La vertu*, *de la vertu*, *à la vertu*.

Quant à l'autre article, *un* & *une*, que nous avons appellé *indéfini*, on croit d'ordinaire qu'il n'a point de plurier. Et il est vrai qu'il n'en a point qui soit formé de lui-même: car on ne dit pas, *uns*, *unes*: comme font les Espagnols, *unos animales*: mais je dis qu'il en a un, pris d'un autre mot, qui est *des* avant les substantifs, *des animaux*, ou *de* quand l'adjectif précede; *de beaux lits*, &c. Ou bien, ce qui est la même chose, je dis que la particule *des* ou *de* tient souvent au plurier le même lieu d'article indéfini, qu'*un* au singulier.

Ce qui me le persuade, est que dans tous les cas, hors le génitif, pour la raison que nous dirons dans la suite, par-tout où on met *un* au singulier, on doit mettre *des* au plurier, ou *de* avant les adjectifs.

Nominatif.		*Un* crime si horrible mérite la mort. *Des* crimes si horribles (ou) *De* si horribles crimes méritent la mort.
Accusatif. . .	Il a commis	*Un* crime horrible. *Des* crimes horribles (ou) *D*'horribles crimes.
Ablatif. . . .	Il est puni	Pour *un* crime horrible. Pour *des* crimes horribles (ou) Pour *d*'horribles crimes.
Datif. . :	Il a eu recours	*A un* crime horrible. *A des* crimes horribles (ou) *A d*'horribles crimes.
Génitif. . .	Il est coupable	*D'un* crime horrible. *De* crimes horribles (ou) *D*'horribles crimes.

VIII. CL. N°. I. Remarquez qu'on ajoute à, qui eſt la particule du datif, pour en faire le datif de cet article, tant au ſingulier, *à un*, qu'au plurier *à des*. Et qu'on ajoute auſſi *de*, qui eſt la particule du génitif, pour en faire le génitif du ſingulier, ſavoir *d'un*. Il eſt donc viſible que ſelon cette analogie, le génitif plurier devoit être formé de même, en ajoutant *de*, à *des*, ou *de*; mais qu'on ne l'à pas fait pour une raiſon qui fait la plupart des irrégularités des langues, qui eſt la cacophonie, ou mauvaiſe prononciation. Car *de des*, & encore plus *de de* eût trop choqué l'oreille, & elle eût eu peine à ſouffrir qu'on eût dit: *Il eſt accuſé de des crimes horribles*, ou, *il eſt accuſé de de grands crimes*. Et ainſi, ſelon la parole d'un Ancien, *Impetratum eſt à ratione ut peccare ſuavitatis cauſa liceret.*

Cela fait voir que *des* eſt quelquefois le génitif plurier de l'article *le*; comme quand on dit *le Sauveur des hommes* pour *de les hommes*. Et quelquefois le nominatif ou l'accuſatif, ou l'ablatif, ou le datif du plurier de l'article *un*, comme nous venons de le faire voir. Et que *de* eſt auſſi quelquefois la ſimple marque du génitif ſans article; comme quand on dit: *Ce ſont des feſtins de Roi*; & quelquefois, ou le génitif plurier du même article *un*, au lieu *de des*; ou les autres cas du même article devant les adjectifs, comme nous l'avons montré.

Nous avons dit en général, que l'uſage des articles étoit de déterminer la ſignification des noms communs; mais il eſt difficile de marquer préciſément en quoi conſiſte cette détermination, parce que cela n'eſt pas uniforme en toutes les langues qui ont des articles. Voici ce que j'en ai remarqué dans la nôtre.

LE NOM COMMUN, COMME ROI. VIII. CL. N°. I.

Sans article.	Ou n'a qu'une signification fort confuse.	Il a fait un festin de Roi. Ils ont fait des festins de Rois.
	Ou en a une déterminée par le sujet de la proposition.	Louis XIV est Roi. Louis XIV & Philippe V sont Rois.
Avec l'article *le*, signifie ou	L'espece dans toute son étendue.	Le Roi ne dépend point de ses sujets. Les Rois ne dépendent point de leurs sujets.
	Un ou plusieurs singuliers déterminés par les circonstances de celui qui parle, ou du discours.	Le Roi a fait la paix; c'est-à-dire, le Roi Louis XIV, à cause des circonstances du temps. Les Rois ont fondé les principales Abbayes de France; c'est-à-dire, les Rois de France.
Avec l'article. *Un* au singulier. *Des* ou *de* au plurier.	signifie un *ou* plusieurs Individus vagues.	Un Roi détruira Constantinople. Rome a été gouvernée par des Rois, ou par de grands Rois.

Nous voyons par-là que l'article ne se devroit point mettre aux noms propres, parce que signifiant une chose singuliere & déterminée, ils n'ont pas besoin de la détermination de l'article.

Néanmoins l'usage ne s'accordant pas toujours avec la raison, on en met quelquefois en grec aux noms propres des hommes mêmes, *ὁ Φίλιππος*. Et les Italiens en font un usage assez ordinaire, *l'Ariosto*, *il Tasso*, *l'Aristotele*: ce que nous imitons quelquefois, mais seulement dans les noms purement italiens, en disant par exemple: l'Arioste, le Tasse: au lieu que nous ne dirions pas l'Aristote, le Platon. Car nous n'ajoutons

VIII. C L. N°. I. point d'articles aux noms propres des hommes, si ce n'est par mépris, ou en parlant de personnes fort basses; *le tel*, *la telle*; ou bien que d'appellatifs ou communs, ils soient devenus propres; comme il y a des hommes qui s'appellent *le Roi*, *le Maître*, *le Clerc.* Mais alors tout cela n'est pris que comme un seul mot; de sorte que ces noms passant aux femmes, on ne change point l'article *le* en *la*, mais une femme signe, *Marie le Roi*, *Marie le Maître*, *&c.*

Nous ne mettons point aussi d'articles aux noms propres des villes ou villages, *Paris*, *Rome*, *Milan*, *Gentilly*; si ce n'est aussi que d'appellatifs, ils soient devenus propres: comme *la Capelle*, *le Plessis*, *le Castelet.*

Ni pour l'ordinaire aux noms des Eglises, qu'on nomme simplement par le nom du Saint auquel elles sont dédiées : *S. Pierre*, *S. Paul*, *S. Jean.*

Mais nous en mettons aux noms propres des Royaumes & des Provinces, *la France*, *l'Espagne*, *la Picardie*, &c. Quoiqu'il y ait quelques noms de pays où on n'en met point : comme *Cornuailles*, *Commenges*, *Roannez.*

Nous en mettons aux noms des rivieres: *la Seine*, *le Rhin.*

Et des montagnes; *l'Olympe*, *le Parnasse.*

Enfin il faut remarquer, que l'article ne convient point aux adjectifs, parce qu'ils doivent prendre leur détermination du substantif. Que si on l'y joint quelquefois, comme quand on dit, *le blanc*, *le rouge*, c'est qu'on en fait des substantifs; *le blanc* étant la même chose que *la blancheur* : ou qu'on y sous-entend le substantif, comme si en parlant du vin, on disoit: *j'aime* mieux le blanc.

CHAPITRE VIII.

Des Pronoms.

COmme les hommes ont été obligés de parler souvent des mêmes choses dans un même discours, & qu'il eût été importun de répéter toujours les mêmes noms, ils ont inventé certains mots pour tenir la place de ces noms, & que pour cette raison ils ont appellé *pronoms.*

Premiérement ils ont reconnu qu'il étoit souvent inutile & de mauvaise grace, de se nommer soi-même : & ainsi ils ont introduit le pronom de la premiere personne, pour mettre au lieu du nom de celui qui parle : *Ego*, *moi*, *je.*

Pour n'être pas aussi obligé de nommer celui à qui on parle, ils ont trouvé

trouvé bon de le marquer par un mot qu'ils ont appellé pronom de la seconde personne, *toi*, *tu*, ou *vous*. VIII. C L. N°. I.

Et pour n'être pas obligé non plus de répéter les noms des autres personnes, ou des autres choses dont on parle, ils ont inventé les pronoms de la troisieme personne; *ille*, *illa*, *illud*; il, elle, lui, &c. Et de ceux-ci il y en a qui marquent comme au doigt la chose dont on parle, & qu'à cause de cela on nomme démonstratifs; comme *hic*, celui-ci, *iste*, celui-là, &c.

Il y en a aussi un qu'on nomme réciproque, c'est-à-dire, qui rentre dans lui-même, qui est, *sui*, *sibi*, *se*, se; *Pierre s'aime*, *Caton s'est tué.*

Ces pronoms faisant l'office des autres noms, en ont aussi les propriétés: comme

Les nombres singulier & plurier: *Je*, *nous*; *tu*, *vous*: mais en françois on se sert ordinairement du plurier *vous* au lieu du singulier *tu* ou *toi*, lors même que l'on parle à une seule personne: *vous êtes un homme de promesse.*

Les genres, *il*, *elle*; mais le pronom de la premiere personne est toujours commun. Et celui de la seconde aussi, hors l'hébreu, & les langues qui l'imitent; où le masculin אַתָּה est distingué du feminin. אַתְּ.

Les cas, *ego*, *mei*, *je*, *me*, *moi*. Et même nous avons déja dit en passant, que les langues qui n'ont point de cas dans les noms, en ont souvent dans les pronoms.

C'est ce que nous voyons en la nôtre, où l'on peut considérer les pronoms selon trois usages, que nous marquerons par cette table.

<table>
<tr><td colspan="4">*Avant les Verbes* *Par-tout ailleurs*
au
Nominat. Datif. Acc. Ablatif. Génitif, &c.</td></tr>
<tr><td>Je
nous</td><td colspan="2">me</td><td>moi</td></tr>
<tr><td>Tu
vous.</td><td colspan="2">te</td><td>toi</td></tr>
<tr><td></td><td colspan="2">se</td><td>soi</td></tr>
<tr><td>Il, elle
Ils, elles.</td><td>lui
leur</td><td>le, la
les</td><td>lui, elle
eux, elles.</td></tr>
</table>

VIII. C L. N°. I. Mais il y a quelques remarques à faire sur cette table:

La premiere est, que pour abréger je n'ai mis *nous* & *vous* qu'une seule fois, quoiqu'ils se disent par-tout avant les verbes, après les verbes, & en tous les cas. C'est pourquoi il n'y a aucune difficulté dans le langage ordinaire au pronom de la seconde personne, parce qu'on n'y emploie que *vous*.

La deuxieme est, que ce que nous avons marqué comme le datif & l'accusatif du pronom *il*, pour être mis avant les verbes, se met aussi après les verbes, quand ils sont à l'impératif: *Vous lui dites; dites-lui. Vous leur dites; dites-leur. Vous le menez; menez-le. Vous la conduisez; conduisez-la.* Mais *me, te, se*, ne se disent jamais qu'avant le verbe. *Vous me parlez. Vous me menez.* Et ainsi quand le verbe est à l'impératif, il faut mettre *moi* au lieu de *me. Parlez-moi, menez-moi.* C'est à quoi M. de Vaugelas semble n'avoir pas pris garde, puisque, cherchant la raison pourquoi on dit *menez-l'y*, & qu'on ne dit pas *menez-m'y*, il n'en a point trouvé d'autre que la cacophonie. Au lieu qu'étant, clair que *moi* ne se peut point apostropher, il faudroit afin qu'on pût dire *menez-m'y*, qu'on dît aussi *menez me*: comme on peut dire *menez-l'y*, parce qu'on dit *menez-le.* Or *menez-me* n'est pas françois, & par conséquent *menez-m'y* ne l'est pas aussi.

La troisieme remarque est, que quand les pronoms sont avant les verbes, ou après les verbes à l'impératif, on ne met point au datif la particule à. *Vous me donnez, donnez-moi*, & non pas *donnez à moi.* Si ce n'est qu'on en redouble le pronom, où l'on ajoute ordinairement *même*, qui ne se joint aux pronoms qu'en la troisieme forme. *Dites-le moi à moi: Je vous le donne à vous: Il me le permet à moi-même: Dites-leur à eux-mêmes: Trompez-la elle-même: dites-lui à elle-même.*

La quatrieme est, que dans le pronom *il*, le nominatif *il* ou *elle*, & l'accusatif *le* ou *la*, se disent indifféremment de toutes sortes de choses; au lieu que le datif, l'ablatif, le génitif, & le pronom, *son, sa*, qui tient lieu de génitif, ne se doivent dire ordinairement que des personnes.

Ainsi l'on dit fort bien d'une maison de campagne; *elle est belle, je la rendrai belle;* mais c'est mal parler que de dire: *Je lui ai ajouté un pavillon: Je ne puis vivre sans elle: C'est pour l'amour d'elle que je quitte souvent la ville: Sa situation me plaît.* Pour bien parler il faut dire. *J'y ai ajouté un pavillon: Je ne puis vivre sans cela*, ou *sans le divertissement que j'y prends: Elle est cause que je quitte souvent la ville: La situation m'en plaît.*

Je sais bien que cette regle peut souffrir des exceptions. Car 1°. les mots qui signifient une multitude de personnes, comme *Eglise, peuple, compagnie*, n'y sont point sujets.

2°. Quand on anime les choses, & qu'on les regarde comme des personnes, par une figure qu'on appelle *Prosopopée*, on y peut employer les termes qui conviennent aux personnes. VIII. C L. N°. I.

3°. Les choses spirituelles, comme *la volonté*, *la vertu*, *la vérité*, peuvent souffrir les expressions personnelles; & je ne crois pas que ce fût mal parler que de dire : *L'amour de Dieu a ses mouvements, ses desirs, ses joies aussi-bien que l'amour du monde. J'aime uniquement la vérité : j'ai des ardeurs pour elle, que je ne puis exprimer.*

4°. L'usage a autorisé qu'on se serve du pronom *son* en des choses tout-à-fait propres ou essentielles à celles dont on parle. Ainsi l'on dit, qu'*une riviere est sortie de son lit ;* qu'*un cheval a rompu sa bride, a mangé son avoine ;* parce que l'on considere l'avoine comme une nourriture tout-à-fait propre au cheval : *Que chaque chose suit l'instinct de sa nature ; que chaque chose doit être en son lieu ; qu'une maison est tombée d'elle-même ;* n'y ayant rien de plus essentiel à une chose que ce qu'elle est. Et cela me feroit croire, que cette regle n'a pas de lieu dans les discours de science, où l'on ne parle que de ce qui est propre aux choses : & qu'ainsi l'on peut dire d'un mot, *sa signification principale est telle :* & d'un triangle : *son plus grand côté est celui qui soutient son plus grand angle.*

Il peut y avoir encore d'autres difficultés sur cette regle, ne l'ayant pas assez méditée pour rendre raison de tout ce qu'on y peut opposer. Mais au moins il est certain que pour bien parler, on doit ordinairement y prendre garde, & que c'est une faute de la négliger, si ce n'est en des phrases qui sont autorisées par l'usage, ou si l'on n'en a quelque raison particuliere. Monsieur de Vaugelas néanmoins ne l'a pas remarquée ; mais une autre tout semblable touchant le *qui*, qu'il montre fort bien ne se dire que des personnes ; hors le nominatif, & l'accusatif *que*.

Jusques ici nous avons expliqué les pronoms principaux & primitifs : mais il s'en forme d'autres qu'on appelle possessifs, de la même sorte que nous avons dit qu'il se faisoit des adjectifs des noms qui signifient des substances, en y ajoutant une signification confuse : comme de *terre*, *terrestre.* Ainsi *meus*, *mon*, signifie distinctement *moi*, & confusément quelque chose qui m'appartient, & qui est à moi. *Meus liber*, mon livre, c'est-à-dire, *le livre de moi*, comme le disent ordinairement les Grecs. *βιβλός μῶ.*

Il y a de ces pronoms en notre langue, qui se mettent toujours avec un nom sans article, *mon*, *ton*, *son*; & les pluriers, *nos*, *vos.* D'autres qui se mettent toujours avec l'article sans nom ; *mien*, *tien*, *sien*, & les pluriers *notres*, *votres.* Et il y en a qui se mettent en toutes les deux manieres, *notre & votre* au singulier, *leur* & *leurs.* Je n'en donne point

VIII. C L. N°. I. d'exemple, car cela eſt trop facile. Je dirai ſeulement, que c'eſt la raiſon qui a fait rejetter cette vieille façon de parler; *un mien ami*, *un mien parent;* parce que *mien* ne doit être mis qu'avec l'article *le* & ſans nom. *C'eſt le mien; ce ſont les nôtres*, &c.

CHAPITRE IX.

Du pronom appellé relatif.

IL y a encore un autre pronom, qu'on appelle relatif : *Qui*, *quæ*, *quod* : *Qui*, *lequel*, *laquelle*.

Ce pronom relatif a quelque choſe de commun avec les autres pronoms, & quelque choſe de propre.

Ce qu'il a de commun, eſt qu'il ſe met au lieu du nom, & plus généralement même que tous les autres pronoms : ſe mettant pour toutes les perſonnes. *Moi* QUI *ſuis Chrétien* : *Vous* QUI *êtes Chrétien* : *Lui* QUI *eſt Roi.*

Ce qu'il a de propre peut être conſidéré en deux manieres.

La premiere, en ce qu'il a toujours rapport à un autre nom ou pronom, qu'on appelle antécédent; comme, *Dieu qui eſt ſaint*. *Dieu* eſt l'antécédent du relatif *qui*. Mais cet antécédent eſt quelquefois ſous-entendu & non exprimé; ſur-tout dans la langue latine, comme on a fait voir dans la nouvelle Méthode pour cette langue.

La ſeconde choſe que le relatif a de propre, & que je ne ſache point avoir encore été remarquée par perſonne, eſt que la propoſition dans laquelle il entre (qu'on peut appeller *incidente*) peut faire partie du ſujet, ou de l'attribut d'une autre propoſition, qu'on peut appeller principale.

On ne peut bien entendre ceci, qu'on ne ſe ſouvienne de ce que nous avons dit, dès le commencement de ce diſcours; qu'en toute propoſition il y a un ſujet, qui eſt ce dont on affirme quelque choſe, & un attribut, qui eſt ce qu'on affirme de quelque choſe. Mais ces deux termes peuvent être ou ſimples, comme quand je dis, *Dieu eſt bon;* ou complexes, comme quand je dis : *Un habile Magiſtrat eſt un homme utile à la République.* Car ce dont j'affirme en cette derniere propoſition, n'eſt pas ſeulement *un Magiſtrat*, mais *un habile Magiſtrat*: Et ce que j'affirme n'eſt pas ſeulement qu'il eſt *homme*, mais qu'il eſt *homme utile à la République.* On peut voir ce qui a été dit dans la Logique ou Art de penſer, ſur les propoſitions complexes, Partie II, Chapitre III, IV, V & VI.

Cette union de plusieurs termes, dans le sujet & dans l'attribut, est quelquefois telle, qu'elle n'empêche pas que la proposition ne soit simple, ne contenant en soi qu'un seul jugement, ou affirmation ; comme quand je dis : *La valeur d'Achille a été cause de la prise de Troye.* Ce qui arrive toujours toutes les fois que, des deux substantifs qui entrent dans le sujet ou dans l'attribut de la proposition, l'un est régi par l'autre. VIII. C L. N°. I.

Mais d'autres fois aussi ces sortes de propositions, dont le sujet ou l'attribut sont composés de plusieurs termes, enferment, au moins dans notre esprit, plusieurs jugements dont on peut faire autant de propositions : comme quand je dis ; *Dieu invisible a créé le monde visible* : il se passe trois jugements dans mon esprit, renfermés dans cette proposition. Car je juge 1°. que *Dieu est invisible.* 2°. Qu'il *a créé le monde.* 3°. Que *le monde est visible.* Et de ces trois propositions, la seconde est la principale & l'essentielle de la proposition. Mais la premiere & la troisieme ne sont qu'incidentes, & ne sont que partie de la principale, dont la premiere en compose le sujet, & la derniere l'attribut.

Or ces propositions incidentes sont souvent dans notre esprit, sans être exprimées par des paroles, comme dans l'exemple proposé. Mais quelquefois aussi on les marque expressément ; & c'est à quoi sert le relatif : comme quand je réduis le même exemple à ces termes : *Dieu* QUI *est invisible, a créé le monde* QUI *est visible.*

Voilà donc ce que nous avons dit être propre au relatif, de faire que la proposition dans laquelle il entre, puisse faire partie du sujet ou de l'attribut d'une autre proposition.

Sur quoi il faut remarquer, 1°. que lorsqu'on joint ensemble deux noms, dont l'un n'est pas en régime, mais convient avec l'autre, soit par apposition, comme *Urbs Roma*, soit comme adjectif, comme *Deus sanctus ;* sur-tout si cet adjectif est un participe, *canis currens* : toutes ces façons de parler enferment le relatif dans le sens, & se peuvent résoudre par le relatif *Urbs quæ dicitur Roma ; Deus qui est sanctus ; canis qui currit*, & qu'il dépend du génie des langues de se servir de l'une ou de l'autre maniere. Et ainsi nous voyons qu'en latin, on emploie d'ordinaire le participe. *Video canem currentem ;* & en françois le relatif : *Je vois un chien qui court.*

2°. J'ai dit que la proposition du relatif peut faire *partie* du sujet ou de l'attribut d'une autre proposition, qu'on peut appeller principale ; car elle ne fait jamais, ni le sujet entier, ni l'attribut entier ; mais il y faut joindre le mot dont le relatif tient la place, pour en faire le sujet entier, & quelque autre mot pour en faire l'attribut entier. Par exemple, quand je dis ; *Dieu qui est invisible, est le Créateur du monde, qui est visible :*

VIII. CL. N°. I. *Qui eſt viſible*, n'eſt pas tout le ſujet de cette propoſition; mais il y faut ajouter *Dieu* : & *qui eſt viſible*, n'en eſt pas tout l'attribut, mais il y faut ajouter *le Créateur du monde*.

3°. Le relatif peut auſſi être ou ſujet ou partie de l'attribut de la propoſition incidente. Pour en être ſujet, il faut qu'il ſoit au nominatif; *qui creavit mundum; qui ſanctus eſt*.

Mais quand il eſt à un cas oblique, génitif, datif, accuſatif, alors il fait, non pas l'attribut entier de cette propoſition incidente, mais ſeulement une partie : *Deus quem amo : Dieu que j'aime*. Le ſujet de la propoſition eſt *ego*, & le verbe fait la liaiſon & une partie de l'attribut, dont *quem* fait une autre partie; comme s'il y avoit : *Ego amo quem*, ou *ego ſum amans quem*. Et de même; *cujus cœlum ſedes eſt : duquel le ciel eſt le trône*. Ce qui eſt toujours comme ſi l'on diſoit : *Cœlum eſt ſedes cujus*, *le ciel eſt le trône duquel*.

Néanmoins, dans ces rencontres mêmes, on met toujours le relatif à la tête de la propoſition (quoique ſelon le ſens, il ne dût être qu'à la fin) ſi ce n'eſt qu'il ſoit gouverné par une prépoſition; car la prépoſition précede, au moins ordinairement : *Deus à quo mundus eſt conditus* : Dieu par qui le monde a été créé.

[SUITE DU MÊME CHAPITRE.

Diverſes difficultés de Grammaire, qu'on peut expliquer par ce principe.] (*a*)

Ce que nous avons dit des deux uſages du relatif; l'un, d'être pronom, & l'autre de marquer l'union d'une propoſition avec une autre, ſert à expliquer pluſieurs choſes, dont les Grammairiens ſont bien empêchés de rendre raiſon.

[Je le réduirai ici en trois claſſes, & j'en donnerai quelques exemples de chacune.

La premiere, où le relatif eſt viſiblement pour une conjonction & un pronom démonſtratif.

La ſeconde, où il ne tient lieu que de conjonction.

Et la troiſieme, où il tient lieu de démonſtratif, & n'a plus rien de conjonction.

Le relatif tient lieu de conjonction & de démonſtratif, lorſque Tite Live, par exemple, a dit, parlant de Junius Brutus, *Is quum primores civitatis, in quibus fratrem ſuum ab avunculo interfectum audiſſet*. Car il

(*a*) [Ce qui eſt entre deux parentheſes, a été ajouté à l'édition 1676, & marqué dans pluſieurs autres éditions poſtérieures.]

eſt viſible que *in quibus* eſt là pour *& in his.* De ſorte que la raiſon eſt claire & intelligible, ſi on la réduit ainſi : *Quum primores civitatis & in his fratrem ſuum interfectum audiſſet.* Au lieu que ſans ce principe, on ne peut preſque la réſoudre. VIII. CL. N°.I.

Mais le relatif perd quelquefois ſa force de démonſtratif, & ne fait plus que l'office de conjonction.

Ce que nous pouvons conſidérer en deux rencontres particulieres.]

La premiere eſt, une façon de parler fort ordinaire dans la langue hébraïque, qui eſt, que lorſque le relatif n'eſt pas le ſujet de la propoſition dans laquelle il entre, mais ſeulement partie de l'attribut, comme lorſque l'on dit, *pulvis quem projicit ventus*, les Hébreux alors ne laiſſent au relatif que le dernier uſage, de marquer l'union de la propoſition avec une autre ; & pour l'autre uſage, qui eſt de tenir la place du nom, ils l'expriment par le pronom démonſtratif ; comme s'il n'y avoit point de relatif ; de ſorte qu'ils diſent ; *quem projicit eum ventus.* Et ces ſortes d'expreſſions ont paſſé dans le Nouveau Teſtament, où Saint Pierre, faiſant alluſion à un paſſage d'Iſaïe, dit de Jeſus Chriſt, οὗ τῷ μώλωπι αὐτοῦ ἰάθητε. *Cujus livore ejus ſanati eſtis.* Les Grammairiens n'ayant pas bien diſtingué ces deux uſages du relatif, n'ont pu rendre aucune raiſon de cette façon de parler, & ont été réduits à dire, que c'étoit un *pléonaſme* ; c'eſt-à-dire, une ſuperfluité inutile.

[Mais cela n'eſt pas même ſans exemple dans les meilleurs Auteurs latins, quoique les Grammairiens ne l'aient pas entendu. Car c'eſt ainſi que Tite Live a dit, par exemple : *M. Flavius Tribunus plebis tulit ad populum, ut in Tuſculanos animadverteretur, quorum eorum ope ac conſilio Veliterni populo Rom. bellum feciſſent.* Et il eſt ſi viſible que *quorum* ne fait là office que de conjonction, que quelques-uns ont cru qu'il y falloit lire, *quod eorum ope ;* mais c'eſt ainſi que liſent les meilleures éditions, & les plus anciens manuſcrits ; & c'eſt encore ainſi que Plaute a parlé en ſon *Trinummus*, lorſqu'il a dit :

Inter eos ne homines condalium te redipiſci poſtulas,
Quorum eorum unus ſurripuit currenti curſori ſolum ?

où *quorum* fait le même office que s'il y avoit *cùm eorum unus ſurripuerit*, &c.]

La ſeconde choſe qu'on peut expliquer par ce principe, eſt la célebre diſpute qui eſt entre les Grammairiens, touchant la nature du *quòd* latin après un verbe : comme quand Cicéron dit : *Non tibi objicio quòd hominem ſpoliaſti* ; ce qui eſt encore plus commun dans les Auteurs de

VIII. Cʜ. N°. I. la basse latinité, qui disent presque toujours par *quòd*, ce qu'on diroit plus élégamment par l'infinitif. *Dico quòd tellus est rotunda*, pour, *dico tellurem esse rotundam.* Les uns prétendent que ce *quòd* est un adverbe ou conjonction ; & les autres, que c'est le neutre du relatif même *qui, quæ, quod.*

Pour moi je crois que c'est le relatif, qui a toujours rapport à un antécédent (ainsi que nous l'avons déja dit) mais qui est dépouillé de son usage de pronom ; n'enfermant rien dans sa signification qui fasse partie ou du sujet ou de l'attribut de la proposition incidente, & retenant seulement son second usage, d'unir la proposition où il se trouve, à une autre ; comme nous venons de dire de l'hébraïsme, *quem projicit eum ventus.* Dans ce passage de Cicéron : *Non tibi objicio quòd hominem spoliasti*, ces derniers mots, *hominem spoliasti*, font une proposition parfaite, où le *quòd* qui la précede n'ajoute rien, & ne suppose aucun nom : mais tout ce qu'il fait, est que cette même proposition où il est joint, ne fait plus que partie de la proposition entiere : *Non tibi objicio quòd hominem spoliasti* : au lieu que sans le *quòd*, elle subsisteroit par elle-même, & feroit toute seule une proposition.

C'est ce que nous pourrons encore expliquer en parlant de l'infinitif des verbes, où nous ferons voir aussi, que c'est la maniere de résoudre le *que* des françois (qui vient de ce *quòd*) comme quand ont dit : *Je suppose que vous serez sage ; je vous dis que vous avez tort.* Car ce *que* est là tellement dépouillé de la nature de pronom, qu'il n'y fait office que de liaison, laquelle fait voir que ces propositions, *vous serez sage*, *vous avez tort*, ne font que partie des propositions entieres ; *je suppose*, &c. *je vous dis*, &c.

Nous venons de marquer deux rencontres, où le relatif perdant son usage de pronom, ne retient que celui d'unir deux propositions ensemble. Mais nous pouvons au contraire en remarquer deux autres, où le relatif perd son usage de liaison, & ne retient que celui de pronom. La premiere est dans une façon de parler, où les Latins se servent souvent du relatif, en ne lui donnant presque que la force d'un pronom démonstratif, & lui laissant fort peu de son autre usage, de lier la proposition dans laquelle on l'emploie, à une autre proposition. C'est ce qui fait qu'ils commencent tant de périodes par le relatif, qu'on ne sauroit traduire dans les langues vulgaires, que par le pronom démonstratif, parce que la force du relatif, comme liaison, y étant presque toute perdue, on trouveroit étrange qu'on y en mît un. Par exemple, Pline commence ainsi son Panégyrique : *Benè ac sapienter, P. C. majores instituerunt, ut rerum agendarum, ita dicendi initium à precationibus capere,*

quòd

quòd nihil ritè, nihilque providenter, homines ſine Deorum immortalium ope, conſilio, honore, auſpicarentur. QUI *mos, cui potiùs quàm Conſuli, aut quando magis uſurpandus colenduſque eſt?* VIII. C L. N°. I.

Il eſt certain que ce *qui*, commence plutôt une nouvelle période, qu'il ne joint celle-ci à la précédente, d'où vient même qu'il eſt précédé d'un point: & c'eſt pourquoi, en traduiſant cela en françois, on ne mettroit jamais: *Laquelle coutume*, mais *cette coutume*, commençant ainſi la ſeconde période: *Et par qui* CETTE COUTUME *doit elle être plutôt obſervée, que par un Conſul?* &c.

Cicéron eſt plein de ſemblables exemples, comme Orat. 5. in Verrem. *Itaque alii cives Romani ne cognoſcerentur, capitibus obvolutis à carcere ad palum, atque ad necem rapiebantur: alii cùm à multis civibus Romanis recognoſcerentur, ab omnibus defenderentur, ſecuri feriebantur.* QUORUM *ego de acerbiſſima morte, crudeliſſimoque cruciatu dicam cùm eum locum tractare cœpero.*

Ce *quorum* ſe traduit en françois, comme s'il y avoit, *de illorum morte.*

L'autre rencontre où le relatif ne retient preſque que ſon uſage de pronom, c'eſt dans l'ὅτι des Grecs, dont la nature n'avoit encore été aſſez exactement obſervée de perſonne, que je ſache, avant la Méthode grecque. Car quoique cette particule ait ſouvent beaucoup de rapport avec le *quòd* latin, & qu'elle ſoit priſe du pronom relatif de cette langue, comme le *quòd* eſt pris du relatif latin, il y a ſouvent néanmoins cette différence notable entre la nature du *quòd* & de l'ὅτι; qu'au lieu que cette particule latine, n'eſt que le relatif dépouillé de ſon uſage de pronom & ne retenant que celui de liaiſon, la particule grecque au contraire, eſt ſouvent dépouillée de ſon uſage de liaiſon & ne retient que celui de pronom. Sur quoi l'on peut voir la nouvelle Méthode latine. Remarques ſur les adverbes, n. 3 & 4, & la nouvelle Méthode grecque Livre VIII Chapitre XI. Ainſi, par exemple, lorſque dans l'Apocalypſe, Chapitre III, Jeſus Chriſt faiſant reproche à un Evêque qui avoit quelque ſatisfaction de lui-même, lui dit, λέγεις ὅτι πλούσιός εἰμι: *dicis quòd dives ſum*, ce n'eſt pas à dire *quòd ego qui ad te loquor dives ſum;* mais *dicis hoc*, vous dites cela, ſavoir, *dives ſum*, je ſuis riche. De ſorte qu'alors il y a deux oraiſons, ou propoſitions ſéparées, ſans que la ſeconde faſſe partie de la premiere, tellement que l'ὅτι n'y fait nullement office de relatif ni de liaiſon. [Ce qui ſemble avoir été pris de la coutume des Hébreux, comme nous dirons ci-après, Chapitre XVII, &] ce qui eſt très-néceſſaire à remarquer pour réſoudre quantité de propoſitions difficiles dans la langue grecque.

VIII. C L.
N°. I.

CHAPITRE X.

Examen d'une regle de la langue françoise, qui est, qu'on ne doit pas mettre le relatif après un nom sans article.

CE qui m'a porté à entreprendre d'examiner cette regle, est qu'elle me donne sujet de parler en passant, de beaucoup de choses assez importantes pour bien raisonner sur les langues, qui m'obligeroient d'être trop long, si je les voulois traiter en particulier.

Monsieur de Vaugelas est le premier qui a publié cette regle, entre plusieurs autres très-judicieuses, dont ses Remarques sont remplies : qu'après un nom sans article on ne doit point mettre de *qui*. Ainsi l'on dit bien : *Il a été traité avec violence ;* mais si je veux marquer que cette violence a été tout-à-fait inhumaine, je ne le puis faire qu'en y ajoutant un article : *Il a été traité avec une violence qui a été tout-à-fait inhumaine.*

Cela paroît d'abord fort raisonnable ; mais comme il se rencontre plusieurs façons de parler en notre langue, qui ne semblent pas conformes à cette regle ; comme entr'autres celles-ci : *Il agit en politique qui sait gouverner. Il est coupable de crimes qui méritent châtiment. Il n'y a homme qui sache cela. Seigneur, qui voyez ma misere, assistez moi. Une sorte de bois qui est fort dur.*

J'ai pensé si on ne pourroit point la concevoir en des termes qui la rendissent plus générale, & qui fissent voir que ces façons de parler, & autres semblables qui y paroissent contraires, n'y sont pas contraires en effet. Voici donc comme je l'ai conçue.

Dans l'usage présent de notre langue, on ne doit point mettre de *qui* après un nom commun, s'il n'est déterminé par un article, ou par quelque autre chose qui ne le détermine pas moins que feroit un article.

Pour bien entendre ceci, il faut se souvenir qu'on peut distinguer deux choses dans le nom commun ; la signification qui est fixe (car c'est par accident si elle varie quelquefois, par équivoque ou par métaphore) & l'étendue de cette signification, qui est sujette à varier selon que le nom se prend, ou pour toute l'espece, ou pour une partie certaine ou incertaine.

Ce n'est qu'au regard de cette étendue que nous disons, qu'un nom commun est *indéterminé*, lorsqu'il n'y a rien qui marque s'il doit être pris généralement ou particuliérement ; & étant pris particuliérement, si c'est pour un particulier certain ou incertain. Et au contraire, nous disons

qu'un nom eſt *déterminé*, quand il y a quelque choſe qui en marque la détermination. Ce qui fait voir que, par *déterminé*, nous n'entendons pas *reſtreint*, puiſque ſelon ce que nous venons de dire, un nom commun doit paſſer pour *déterminé*, lorſqu'il y a quelque choſe qui marque qu'il doit être pris dans toute ſon étendue; comme dans cette propoſition: *Tout homme eſt raiſonnable.* VIII. C. L. N°. I.

C'eſt ſur cela que cette regle eſt fondée. Car on peut bien ſe ſervir du nom commun, en ne regardant que ſa ſignification, comme dans l'exemple que j'ai propoſé: *Il a été traité avec violence;* & alors il n'eſt point beſoin que je le détermine: mais ſi on veut dire quelque choſe de particulier, ce que l'on fait en y ajoutant un *qui*, il eſt bien raiſonnable que dans les langues qui ont des articles pour déterminer l'étendue des noms communs, on s'en ſerve alors, afin qu'on connoiſſe mieux à quoi ſe doit rapporter ce *qui*: ſi c'eſt à tout ce que peut ſignifier le nom commun, ou ſeulement à une partie, certaine ou incertaine?

Mais auſſi l'on voit par-là, que comme l'article n'eſt néceſſaire dans ces rencontres, que pour déterminer le nom commun, s'il eſt déterminé d'ailleurs, on y pourra ajouter un *qui*, de même que s'il y avoit un article. Et c'eſt ce qui fait voir la néceſſité d'exprimer cette regle, comme nous avons fait pour la rendre générale; & ce qui montre auſſi que preſque toutes les façons de parler qui y ſemblent contraires, y ſont conformes; parce que le nom qui eſt ſans article, eſt déterminé par quelqu'autre choſe. Mais quand je dis, par quelqu'autre choſe, je n'y comprends pas le *qui* que l'on y joint. Car ſi on l'y comprenoit, on ne pécheroit jamais contre cette regle, puiſqu'on pourroit toujours dire qu'on n'emploie un *qui*, après un nom ſans article, que dans une façon de parler déterminée; parce qu'elle auroit été déterminée par le *qui* même.

Ainſi pour rendre raiſon de preſque tout ce qu'on peut oppoſer à cette regle, il ne faut que conſidérer les diverſes manieres dont un nom ſans article peut être déterminé.

1°. Il eſt certain que les noms propres, ne ſignifiant qu'une choſe ſinguliere, ſont déterminés d'eux-mêmes; & c'eſt pourquoi je n'ai parlé dans la regle, que des noms communs, étant indubitable que c'eſt fort bien parler que de dire: *Il imite Virgile, qui eſt le premier des Poëtes. Toute ma confiance eſt en Jeſus Chriſt, qui m'a racheté.*

2°. Les vocatifs ſont auſſi déterminés par la nature même du vocatif; de ſorte qu'on n'a garde d'y deſirer un article pour y joindre un *qui*, puiſque c'eſt la ſuppreſſion de l'article qui les rend vocatifs, & qui les diſtingue des nominatifs. Ce n'eſt donc point contre la regle de dire: *Ciel, qui connoiſſez mes maux. Soleil qui voyez toutes choſes.*

F 2

VIII. CL. N°. I. 3°. *Ce*, *quelque*, *plusieurs*, les noms de nombre, comme *deux & trois*, &c. *tout*, *nul*, *aucun*, &c. déterminent aussi-bien que les articles. Cela est trop clair pour s'y arrêter.

4°. Dans les propositions négatives, les termes sur lesquels tombe la négation, sont déterminés à être pris généralement par la négation même, dont le propre est de tout ôter. C'est la raison pourquoi on dit affirmativement avec l'article : *Il a de l'argent*, *du cœur*, *de la charité*, *de l'ambition ;* & négativement sans article : *Il n'a point d'argent*, *de cœur*, *de charité*, *d'ambition.* Et c'est ce qui montre aussi, que ces façons de parler ne sont pas contraires à la regle : *Il n'y a point d'injustice qu'il ne commette. Il n'y a homme qui sache cela.* Ni même celle-ci : *Est-il ville dans le Royaume qui soit plus obéissante ?* Parce que l'affirmation avec un interrogant, se réduit dans le sens à une négation : *Il n'y a point de ville qui soit plus obéissante.*

5°. C'est une regle de Logique très-véritable, que, dans les propositions affirmatives, le sujet attire à soi l'attribut ; c'est-à-dire, le détermine. D'où vient que ces raisonnements sont faux. *L'homme est animal ; le singe est animal, donc le singe est homme ;* parce que l'animal étant attribut, dans les deux premieres propositions, les deux divers sujets se déterminent à deux diverses sortes d'*animal.* C'est pourquoi ce n'est point contre la regle de dire : *Je suis homme qui parle franchement*, parce que *homme* est déterminé par *je :* ce qui est si vrai, que le verbe qui suit le *qui*, est mieux à la premiere personne, qu'à la troisieme. *Je suis homme qui ai bien vu des choses*, plutôt que, *qui a vu bien des choses.*

6°. Les mots, *sorte*, *espece*, *genre*, & semblables, déterminent ceux qui les suivent, qui, pour cette raison, ne doivent point avoir d'article. *Une sorte de fruit*, & non pas *d'un fruit.* C'est pourquoi c'est bien dit ; *une sorte de fruit*, *qui est mûr en hiver*. *Une espece de bois qui est fort dur.*

7°. La particule *en*, dans le sens de l'*ut* latin, *vivit ut Rex*, *il vit en Roi*, enferme en soi-même l'article, valant autant que *comme un Roi*, *en la maniere d'un Roi.* C'est pourquoi ce n'est point contre la regle de dire : *Il agit en Roi qui sait régner. Il parle en homme qui sait faire ses affaires ;* c'est-à-dire, *comme un Roi*, *ou comme un homme*, &c.

8°. *De*, seul avec un plurier, est souvent pour *des*, qui est le plurier de l'article *en*, comme nous avons montré dans le Chapitre de l'article. Et ainsi ces façons de parler sont très-bonnes, & ne sont point contraires à la regle. *Il est accablé de maux qui lui font perdre patience. Il est chargé de dettes qui vont au-delà de son bien.*

9°. Ces façons de parler bonnes ou mauvaises, *c'est grêle qui tombe*,

ce sont gens habiles qui m'ont dit cela, ne sont point contraires à la regle ; parce que le *qui* ne se rapporte point au nom qui est sans article, mais à *ce*, qui est de tout genre & de tout nombre. Car le nom sans article, *grêle*, *gens habiles*, est ce que j'affirme, & par conséquent l'attribut : & le *qui* fait partie du sujet dont j'affirme : car j'affirme de *ce qui tombe* que *c'est de la grêle ; de ceux qui m'ont dit cela*, que *ce sont des gens habiles ;* & ainsi le *qui* ne se rapportant point au nom sans article, cela ne regarde point cette regle. VIII. C I. N°. I.

S'il y a d'autres façons de parler, qui y semblent contraires, & dont on ne puisse pas rendre raison, par toutes ces observations, ce ne pourront être, comme je le crois, que des restes du vieux style, où on omettoit presque toujours les articles. Or c'est une maxime, que ceux qui travaillent sur une langue vivante, doivent toujours avoir devant les yeux, que les façons de parler qui sont autorisées par un usage général & non contesté, doivent passer pour bonnes, encore qu'elles soient contraires aux regles & à l'analogie de la langue ; mais qu'on ne doit pas les alléguer pour faire douter des regles & troubler l'analogie, ni pour autoriser par conséquence, d'autres façons de parler, que l'usage n'auroit pas autorisées. Autrement, qui ne s'arrêtera qu'aux bizarreries de l'usage, sans observer cette maxime, fera qu'une langue demeurera toujours incertaine, & que n'ayant aucuns principes, elle ne pourra jamais se fixer.

CHAPITRE XI.

Des Prépositions.

NOus avons dit ci-dessus, Chapitre VI, que les cas & les prépositions avoient été inventés pour le même usage, qui est de marquer les rapports que les choses ont les unes aux autres.

Ce sont presque les mêmes rapports dans toutes les langues qui sont marqués par les Prépositions. C'est pourquoi je me contenterai de rapporter ici les principaux de ceux qui sont marqués par les Prépositions de la langue françoise, sans m'obliger à en faire un dénombrement exact, comme il seroit nécessaire pour une Grammaire particuliere.

Je crois donc qu'on peut réduire les principaux de ces rapports à ceux

VIII. Cl. N°. I.

De lieu, De situation, D'ordre.	dans,	*Il est dans Paris.*
	en,	*Il est en Italie.*
	à,	*Il est à Rome.*
	hors,	*Cette maison est hors la ville.*
	sur ou sus,	*Il est sur la mer.*
	sous,	*Tout ce qui est sous le ciel.*
	devant,	*Un tel marchoit devant le Roi.*
	après,	*Un tel marchoit après le Roi.*
	chez,	*Il est chez le Roi.*

Du temps.	avant,	*Avant la guerre.*
	pendant,	*Pendant la guerre.*
	depuis,	*Depuis la guerre.*

Du terme.	où l'on tend, que l'on quitte.	en,	*Il va en Italie.*
		à,	*A Rome.*
		vers,	*L'aimant se tourne vers le Nord.*
		envers,	*Son amour envers Dieu.*
		de,	*Il part de Paris.*

De la cause.	efficiente.	par,	*Maison bâtie par architecte.*
	matérielle.	de,	*de pierre & de brique.*
	finale.	pour,	*pour y loger.*

Autres rapports de	Union : avec,	*Les soldats, avec leurs Officiers.*
	séparation : sans	*Les soldats, sans leurs Officiers.*
	exception : outre,	*Compagnie de cent soldats, outre les Officiers.*
	opposition : contre,	*Soldats révoltés contre leurs Officiers.*
	retranchement : de,	*Soldats retranchés du régiment.*
	permutation : pour,	*Rendre un prisonnier pour un autre.*
	conformité : selon,	*Selon la raison.*

Il y a quelques remarques à faire sur les Prépositions, tant pour toutes les langues que pour la françoise en particulier.

La premiere est, qu'on n'a suivi en aucune langue, sur les sujets des Prépositions, ce que la raison auroit desiré, qui est, qu'un rapport ne fût marqué que par une préposition, & qu'une même préposition ne marquât qu'un seul rapport : car il arrive, au contraire, dans toutes les langues, ce que nous avons vu dans ces exemples pris de la françoise,

qu'un même rapport est signifié par plusieurs prépositions, comme *dans*, *en*, *à*; & qu'une même préposition, comme, *en*, *à*, marque divers rapports. C'est ce qui cause souvent des obscurités dans la langue hébraïque, & dans le grec de l'Ecriture, qui est plein d'hébraïsmes, parce que les Hébreux ayant peu de prépositions, ils les emploient à de fort différents usages. Ainsi la préposition ב, qui est appellée affixe, parce qu'elle se joint avec les mots, se prenant en plusieurs sens, les Ecrivains du Nouveau Testament, qui l'ont rendue par ἐν *in*, prenant aussi cet ἐν ou *in*, en des sens fort différents, comme on voit particuliérement dans S. Paul, où cet *in* se prend quelquefois pour *par*. *Nemo potest dicere, Dominus Jesus, nisi in Spiritu Sancto;* quelquefois pour *selon: Cui vult nubat tantum in Domino;* quelquefois pour *avec: Omnia vestra in charitate fiant;* & encore en d'autres manieres.

VIII. Cl. N°. I.

La seconde remarque est, que *de* & *à*, ne sont pas seulement des marques du génitif & du datif, mais aussi des prépositions qui servent encore à d'autres rapports. Car quand on dit: *Il est sorti* DE *la ville*, ou *il est allé* A *sa maison des champs*, *de* ne marque pas un génitif, mais la préposition *ab* ou *ex; egressus est ex urbe.* Et *à* ne marque pas un datif, mais la préposition *in; abiit in villam suam.*

La troisieme est, qu'il faut bien distinguer ces cinq prépositions, *dans*, *hors*, *sus*, *sous*, *avant*, de ces cinq mots qui ont la même signification, mais qui ne sont point prépositions, au moins pour l'ordinaire; *dedans*, *dehors*, *dessus*, *dessous*, *auparavant*.

Le dernier de ces mots est un adverbe, qui se met absolument, & non devant les noms. Car l'on dit bien: *Il étoit venu auparavant;* mais il ne faut pas dire: *Il étoit venu auparavant dîner;* mais *avant dîner*, ou *avant que de dîner*. Et pour les quatre autres, *dedans*, *dehors*, *dessus*, *dessous*, je crois que ce sont des noms, comme il se voit, en ce qu'on y joint presque toujours l'article: *le dedans*, *le dehors*, *au dedans*, *au dehors;* & qu'ils régissent le nom qui les suit au génitif, qui est le régime des noms substantifs; *au dedans de la maison*, *au dessus du toit*.

Il y a néanmoins une exception que M. de Vaugelas a judicieusement remarquée, qui est, que ces mots redeviennent prépositions, quand on met ensemble les deux opposés, & qu'on ne joint le nom qu'au dernier; comme: *la peste est dedans & dehors la ville: il y a des animaux dessus & dessous la terre.*

La quatrieme remarque est, de ces quatre particules, *en*, *y*, *dont*, *où*, qui signifient *de* ou *à* dans toute leur étendue, de plus *lui* ou *qui*. Car *en* signe de lui; *y* à lui; *dont*, de qui, & *où*, à qui. Et le principal usage de ces particules est, pour observer les deux regles dont

[illegible] &

[illegible]

CHAPITRE [illegible]

[illegible]

L[illegible]

[illegible] adverbes [illegible] préposition ; [illegible] avec orgueil, avec [illegible] modérément, [illegible] de se ser- [illegible]

[illegible] qui est un [illegible] &c. [illegible] Chapitre [illegible]

[illegible] verbe, pour [illegible] adverbes.



CHAPITRE

VIII. C L. N°. I.

CHAPITRE XIII.

Des Verbes, & de ce qui leur eſt propre & eſſentiel.

JUſques ici nous avons expliqué les mots qui ſignifient les objets des penſées. Il reſte à parler de ceux qui ſignifient la maniere des penſées ; qui ſont les verbes, les conjonctions, & les interjections.

La connoiſſance de la nature du verbe dépend de ce que nous avons dit au commencement de ce diſcours ; que le jugement que nous faiſons des choſes (comme quand je dis, *la terre eſt ronde*) enferme néceſſairement deux termes ; l'un appellé ſujet, qui eſt ce dont on affirme, comme *terre ;* & l'autre appellé attribut, qui eſt ce qu'on affirme, comme *ronde;* & de plus, la liaiſon entre ces deux termes, qui eſt proprement l'action de notre eſprit qui affirme l'attribut du ſujet.

Ainſi les hommes n'ont pas eu moins beſoin d'inventer des mots qui marquaſſent l'*affirmation*, qui eſt la principale maniere de notre penſée, que d'en inventer qui marquaſſent les objets de notre penſée.

Et c'eſt proprement ce que c'eſt que le verbe, *un mot dont le principal uſage eſt de ſignifier l'affirmation ;* c'eſt-à-dire, de marquer que le diſcours où ce mot eſt employé, eſt le diſcours d'un homme qui ne conçoit pas ſeulement les choſes, mais qui en juge & qui les affirme. En quoi le verbe eſt diſtingué de quelques noms qui ſignifient auſſi l'affirmation, comme *affirmans*, *affirmatio* ; parce qu'ils ne la ſignifient qu'en tant que, par une réflexion d'eſprit, elle eſt devenue l'objet de notre penſée ; & ainſi ne marquent pas que celui qui ſe ſert de ces mots affirme, mais ſeulement qu'il conçoit une affirmation.

J'ai dit que le *principal* uſage du verbe étoit de ſignifier l'affirmation, parce que nous ferons voir plus bas, que l'on s'en ſert encore pour ſignifier d'autres mouvements de notre ame ; comme, *deſirer*, *prier*, *commander*, &c. mais ce n'eſt qu'en changeant d'inflexion & de mode : & ainſi nous ne conſidérons le verbe dans tout ce Chapitre, que ſelon ſa principale ſignification, qui eſt celle qu'il a à l'indicatif, nous réſervant de parler des autres en un autre endroit.

Selon cela, l'on peut dire que le verbe, de lui-même, ne devroit point avoir d'autre uſage, que de marquer la liaiſon que nous faiſons dans notre eſprit des deux termes d'une propoſition. Mais il n'y a que le verbe *être*, qu'on appelle ſubſtantif, qui ſoit demeuré dans cette ſimplicité; & encore l'on peut dire qu'il n'y eſt proprement demeuré que

VIII. C L. N°. I. dans la troisieme personne du présent, *est*, & en de certaines rencontres. Car comme les hommes se portent naturellement à abréger leurs expressions, ils ont joint, presque toujours, à l'affirmation, d'autres significations dans un même mot.

1°. Ils y ont joint celle de quelque attribut; de sorte qu'alors deux mots font une proposition; comme quand je dis, *Petrus vivit*, Pierre vit; parce que le mot de *vivit* enferme seul l'affirmation, & de plus l'attribut d'être vivant; & ainsi c'est la même chose de dire, *Pierre vit*, que de dire *Pierre est vivant*. De-là est venue la grande diversité de verbes dans chaque langue; au lieu que si on s'étoit contenté de donner au verbe la signification générale de l'affirmation, sans y joindre aucun attribut particulier, on n'auroit eu besoin, dans chaque langue, que d'un seul verbe, qui est celui qu'on appelle substantif.

2°. Ils y ont encore joint en de certaines rencontres le sujet de la proposition; de sorte qu'alors deux mots peuvent encore, & même un seul mot, faire une proposition entiere. Deux mots, comme quand je dis: *sum homo;* parce que *sum*, ne signifie pas seulement l'affirmation, mais enferme la signification du pronom *ego*, qui est le sujet de cette proposition, & que l'on exprime toujours en françois, *je suis homme*. Un seul mot, comme quand je dis *vivo*, *sedeo*. Car ces verbes enferment dans eux-mêmes l'affirmation & l'attribut, comme nous avons déja dit; & étant à la premiere personne, ils enferment encore le sujet: *Je suis vivant. Je suis assis.* De-là est venue la différence des personnes, qui est ordinairement dans tous les verbes.

3°. Ils y ont encore joint un rapport au temps, au regard duquel on affirme; de sorte qu'un seul mot, comme *cœnasti*, signifie que j'affirme de celui à qui je parle, l'action du souper, non pour le temps présent, mais pour le passé. Et de-là est venue la diversité des temps, qui est encore pour l'ordinaire commune à tous les verbes.

La diversité de ces significations, jointes en un même mot, est ce qui a empêché beaucoup de personnes, d'ailleurs fort habiles, de bien connoître la nature du verbe, parce qu'ils ne l'ont pas considéré selon ce qui lui est essentiel, qui est *l'affirmation;* mais selon ces autres rapports, qui lui sont accidentels en tant que verbes.

Ainsi Aristote, s'étant arrêté à la troisieme des significations ajoutées à celle qui est essentielle au verbe, l'a défini: *vox significans cum tempore:* un mot qui signifie avec temps.

D'autres, comme Buxtorff, y ayant ajouté la seconde, l'ont défini: *Vox flexilis cum tempore & persona:* un mot qui a diverses inflexions avec temps & personne.

D'autres, s'étant arrêtés à la premiere de ces significations ajoutées, qui est celle de l'attribut, & ayant considéré que les attributs que les hommes ont joint à l'affirmation dans un même mot, sont d'ordinaire des actions & des passions, ont cru que l'essence du verbe consistoit à *signifier des actions ou des passions.* VIII. CH. N°. I.

Et enfin Jules César Scaliger, a cru trouver un grand mystere dans son livre des Principes de la langue latine, en disant, que la distinction des choses *in permanentes & fluentes*, en ce qui demeure & ce qui passe, étoit la vraie origine de la distinction entre les noms & les verbes: les noms étant pour signifier ce qui demeure, & les verbes ce qui passe.

Mais il est aisé de voir que toutes ces définitions sont fausses, & n'expliquent point la vraie nature du verbe.

La maniere dont sont conçues les deux premieres le fait assez voir, puisqu'il n'y est point dit ce que le verbe signifie; mais seulement ce avec quoi il signifie; *cum tempore*, *cum persona*.

Les deux dernieres sont encore plus mauvaises: car elles ont les deux plus grands vices d'une définition; qui est, de ne convenir, ni à tout le défini, ni au seul défini; *neque omni*, *neque soli.*

Car il y a des verbes qui ne signifient ni des actions, ni des passions, ni ce qui passe, comme *existit*, *quiescit*, *friget*, *alget*, *tepet*, *calet*, *albet*, *viret*, *claret*, &c. de quoi nous parlerons encore en un autre endroit.

Et il y a des mots qui ne sont point verbes, qui signifient des actions & des passions, & même des choses qui passent, selon la définition de Scaliger. Car il est certain que les participes sont de vrais noms, & que néanmoins ceux des verbes actifs ne signifient pas moins des actions, & ceux des passifs des passions, que les verbes mêmes dont ils viennent: & il n'y a aucune raison de prétendre que *fluens*, ne signifie pas une chose qui passe, aussi-bien que *fluit.*

A quoi on peut ajouter contre les deux premieres définitions du verbe, que les participes signifient aussi avec temps, puisqu'il y en a du présent, du passé & du futur, sur-tout en grec. Et ceux qui croient, non sans raison, qu'un vocatif est une vraie seconde personne, sur-tout quand il a une terminaison différente du nominatif, trouveront qu'il n'y auroit de ce côté-là, qu'une différence du plus ou du moins entre le participe & le verbe.

Et ainsi la raison essentielle pourquoi un participe n'est point un verbe, c'est qu'il ne signifie point *l'affirmation;* d'où vient qu'il ne peut faire une proposition, ce qui est le propre du verbe, qu'en y ajoutant un verbe; c'est-à-dire, en y remettant ce qu'on en a ôté en changeant le

VIII. C L. N°. I. verbe en participe. Car pourquoi eſt-ce que *Petrus vivit*, *Pierre vit*, eſt une propoſition, & que *Petrus vivens*, *Pierre vivant*, n'en eſt pas une, ſi vous n'y ajoutez *eſt*; *Petrus eſt vivens*, *Pierre eſt vivant*; ſinon parce que l'affirmation, qui eſt enfermée dans *vivit*, en a été ôtée pour en faire le participe *vivens?* D'où il paroît que l'affirmation, qui ſe trouve ou qui ne ſe trouve pas dans un mot, eſt ce qui fait qu'il eſt verbe ou qu'il n'eſt pas verbe.

Sur quoi on peut encore remarquer en paſſant, que l'infinitif, qui eſt très-ſouvent nom, ainſi que nous dirons, comme lorſqu'on dit, *le boire*, *le manger*, eſt alors différent des participes; en ce que les participes ſont des noms adjectifs, & que l'infinitif eſt un nom ſubſtantif, fait par abſtraction de cet adjectif; de même que de *candidus* ſe fait *candor*, & *de blanc* vient *blancheur*, ainſi *rubet*, verbe, ſignifie *eſt rouge*, enfermant enſemble l'affirmation & l'attribut; *rubens*, participe, ſignifie ſimplement *rouge*, ſans affirmation; & *rubere*, pris pour un nom, ſignifie *rougeur*.

Il doit donc demeurer pour conſtant, qu'à ne conſidérer ſimplement que ce qui eſt eſſentiel au verbe, ſa ſeule vraie définiton eſt, *vox ſignificans affirmationem; un mot qui ſignifie l'affirmation.* Car on ne ſauroit trouver de mot qui marque l'affirmation qui ne ſoit verbe, ni de verbe qui ne ſerve à la marquer, au moins dans l'indicatif. Et il eſt indubitable que ſi on avoit inventé un mot, comme ſeroit *eſt*, qui marquât toujours l'affirmation, ſans avoir aucune différence, ni de perſonne, ni de temps; de ſorte que la diverſité des perſonnes ſe marquât ſeulement par les noms & les pronoms, & la diverſité des temps par les adverbes, il ne laiſſeroit pas d'être un vrai verbe. Comme en effet, dans les propoſitions que les Philoſophes appellent d'éternelle vérité, comme *Dieu eſt infini; tout corps eſt diviſible; le tout eſt plus grand que ſa partie*, le mot *eſt*, ne ſignifie que l'affirmation ſimple, ſans aucun rapport au temps; parce que cela eſt vrai ſelon tous les temps, & ſans que notre eſprit s'arrête à aucune diverſité de perſonne.

Ainſi le verbe, ſelon ce qui lui eſt eſſentiel, eſt un mot qui ſignifie l'affirmation. Mais ſi l'on veut joindre dans la définition du verbe, ſes principaux accidents, on le pourra définir ainſi: *Vox ſignificans affirmationem cum deſignatione perſonæ, numeri & temporis: Un mot qui ſignifie l'affirmation avec déſignation de la perſonne, du nombre & du temps:* ce qui convient proprement au verbe ſubſtantif.

Car pour les autres, en tant qu'ils en different par l'union que les hommes ont coutume de faire de l'affirmation avec de certains attributs, on les peut définir en cette ſorte: *Vox ſignificans affirmationem alicujus attributi*,

cum designatione personæ, numeri, & temporis : Un mot qui marque l'affirmation de quelque attribut, avec désignation de la personne, du nombre & du temps. VIII. Cl. N°. I.

Et l'on peut remarquer en passant, que l'affirmation, en tant que conçue, pouvant être aussi l'attribut du verbe, comme dans le verbe *affirmo*, ce verbe signifie deux affirmations : dont l'une regarde la personne qui parle, & l'autre la personne de qui on parle, soit que ce soit de soi-même, soit que ce soit d'un autre. Car quand je dis, *Petrus affirmat*, *affirmat* est la même chose que *est affirmans*; & alors *est* marque mon affirmation, ou le jugement que je fais touchant Pierre, & *affirmans* l'affirmation que je conçois, & que j'attribue à Pierre.

Le verbe *nego*, au contraire contient une affirmation & une négation par la même raison.

Car il faut encore remarquer, que quoique tous nos jugements ne soient pas affirmatifs, mais qu'il y en ait de négatifs, les verbes néanmoins ne signifient jamais d'eux-mêmes que les affirmations : les négations ne se marquent que par des particules, *non*, *ne*, ou par des noms qui les enferment, *nullus*, *nemo*, nul, personne, qui, étant joints aux verbes, en changent l'affirmation en négation : *Nul homme n'est immortel. Nullum corpus est indivisibile.*

Mais après avoir expliqué l'essence du verbe, & en avoir marqué en peu de mots les principaux accidents, il est nécessaire de considérer ces mêmes accidents un peu plus en particulier, & de commencer par ceux qui sont communs à tous les verbes, qui sont la diversité des personnes, du nombre, & des temps.

CHAPITRE XIV.

De la diversité des personnes & des nombres dans les verbes.

NOus avons déja dit que la diversité des personnes, & des nombres dans les verbes, est venue de ce que les hommes pour abréger ont voulu joindre dans un même mot, à l'affirmation qui est propre au verbe, le sujet de la proposition, au moins en de certaines rencontres. Car quand un homme parle de soi-même, le sujet de la proposition est le pronom de la premiere personne, *ego*, *moi*, *je*; & quand il parle de celui auquel il adresse sa parole, le sujet de la proposition est le pronom de la seconde personne, *tu*, *toi*, *vous*.

VIII. Cl. N°. I. Or, pour se dispenser de mettre toujours ces pronoms, on a cru qu'il suffiroit de donner au mot qui signifie l'affirmation, une certaine terminaison, qui marquât que c'est de soi-même qu'on parle; & c'est ce qu'on a appellé la premiere personne du verbe, *video*, *je vois*.

On fait de même au regard de celui à qui on adresse la parole; & c'est ce qu'on a appellé la seconde personne, *vides*, *tu vois*. Et comme ces pronoms ont leur plurier, quand on parle de soi-même en se joignant à d'autres, *nos*, *nous*, ou de celui à qui on parle, en le joignant aussi à d'autres, *vos*, *vous*, on a donné aussi deux terminaisons différentes au plurier: *Videmus*, *nous voyons*; *videtis*, *vous voyez*.

Mais, parce que le sujet de la proposition n'est souvent ni soi-même, ni celui à qui on parle, il a fallu nécessairement, pour réserver ces deux terminaisons à ces deux sortes de personnes, en faire une troisieme, qu'on joignît à tous les autres sujets de la proposition. Et c'est ce qu'on a appellé troisieme personne, tant au singulier, qu'au plurier; quoique le mot de personne, qui ne convient proprement qu'aux substances raisonnables & intelligentes, ne soit propre qu'aux deux premieres; puisque la troisieme est pour toutes sortes de choses, & non pas seulement pour les personnes.

On voit par-là, que naturellement ce qu'on appelle troisieme personne devroit être le thême du verbe, comme il l'est aussi dans toutes les langues orientales: car il est plus naturel que le verbe signifie premiérement l'affirmation, sans marquer particuliérement aucun sujet, & qu'ensuite il soit déterminé, par une nouvelle inflexion, à renfermer pour sujet la premiere ou la seconde personne.

Cette diversité de terminaisons pour les deux premieres personnes, fait voir que les langues anciennes ont grande raison de ne joindre aux verbes, que rarement, & pour des considérations particulieres, les pronoms de la premiere & de la seconde personne, se contentant de dire, *video*, *vides*, *videmus*, *videtis*. Car c'est pour cela même que ces terminaisons ont été originairement inventées, pour se dispenser de joindre ces pronoms aux verbes. Et néanmoins les langues vulgaires, & sur-tout la nôtre, ne laissent pas de les y joindre toujours; *Je vois*, *tu vois*, *nous voyons*, *vous voyez*. Ce qui est peut-être venu de ce qu'il se rencontre assez souvent, que quelques-unes de ces personnes n'ont pas de terminaison différente, comme tous les verbes en *er*, *aimer*, ont la premiere & la troisieme semblable, *j'aime*, *il aime*; & d'autres la premiere & la seconde, *je lis*, *tu lis*: & en italien assez souvent les trois personnes du singulier se ressemblent. Outre que souvent quelques-

unes de ces personnes, n'étant pas jointes au pronom, deviennent impératif, comme, *vois*, *aime*, *lis*, &c. VIII. C N°. I.

Mais outre les deux nombres, singulier & plurier, qui sont dans les verbes comme dans les noms, les Grecs y ont ajouté un Duel, quand on parle de deux choses, quoiqu'ils s'en servent assez rarement.

Les langues orientales ont même cru qu'il étoit bon de distinguer quand l'affirmation regardoit l'un ou l'autre sexe, le masculin ou le féminin. C'est pourquoi le plus souvent ils ont donné, à une même personne du verbe, deux diverses terminaisons, pour servir aux deux genres. Ce qui sert souvent pour éviter les équivoques.

CHAPITRE XV.

Des divers temps du verbe.

UNe autre chose que nous avons dit avoir été jointe à l'affirmation du verbe, est la signification du temps: car l'affirmation se pouvant faire selon les divers temps, puisque l'on peut assurer d'une chose, qu'elle est, ou qu'elle a été, ou qu'elle sera, de-là est venu qu'on a encore donné d'autres inflexions au verbe, pour signifier ces temps divers.

Il n'y a que trois temps simples; *le présent*, comme, *amo*, *j'aime*; *le passé*, comme, *amavi*, *j'ai aimé*; & *le futur*, comme *amabo*, *j'aimerai*.

Mais parce que, dans le passé, on peut marquer que la chose ne vient que d'être faite, ou indéfiniment qu'elle a été faite, de-là il est arrivé que dans la plupart des langues vulgaires il y a deux sortes de prétérit; l'un, qui marque la chose précisément faite, & que pour cela on nomme défini, comme, *j'ai écrit*, *j'ai dit*, *j'ai fait*, *j'ai dîné*; & l'autre, qui la marque indéterminément faite, & que pour cela on nomme indéfini, ou aoriste; comme *j'écrivis*, *je fis*, *j'allai*, *je dinai*, &c. Ce qui ne se dit proprement que d'un temps qui soit au moins éloigné d'un jour de celui auquel nous parlons. Car on dit bien, par exemple; *j'écrivis hier*, mais non pas, *j'écrivis ce matin*, ni *j'écrivis cette nuit*; au lieu de quoi, il faut dire, *j'ai écrit ce matin*, *j'ai écrit cette nuit*, &c. [Les pronoms démonstratifs *ce* & *cette* indiquant le temps présent, quoiqu'il y ait long-temps qu'il soit passé, on ne peut pas se servir du prétérit indéfini avec ces pronoms. Ainsi on ne doit pas dire, *j'écrivis cette semaine*, *j'écrivis ce mois*, *j'écrivis cette année*, *je l'écrivis ce siecle*; mais il faut se servir du prétérit parfait, & dire: *j'ai écrit cette semaine*,

VIII. C L. *j'ai écrit ce mois, j'ai écrit cette année, je l'ai écrit ce siecle*] (*a*).
N°. I. Notre langue est si exacte dans la propriété des expressions, qu'elle ne souffre aucune exception en ceci, quoique les Espagnols & les Italiens confondent quelquefois ces deux prétérits, les prenant l'un pour l'autre.

Le futur peut aussi recevoir les mêmes différences. Car on peut avoir envie de marquer une chose qui doit arriver bientôt. Ainsi nous voyons que les Grecs ont leur *paulo post futur*, *μετ' ὀλιγον*, *μέλλον*, qui marque que la chose se va faire, ou qu'on la doit presque tenir comme faite, comme *πεποιήσομαι*, *je m'en vas faire*, voilà qui est fait. Et l'on peut aussi marquer une chose comme devant arriver simplement; comme *ποιήσω*, je ferai; *amabo*, j'aimerai.

Voilà pour ce qui est des temps, considérés simplement dans leur nature de *présent*, de *prétérit* & de *futur*.

Mais parce qu'on a voulu aussi marquer chacun de ces temps avec rapport à un autre, par un seul mot, de-là est venu qu'on a encore inventé d'autres inflexions dans les verbes, qu'on peut appeller des *temps composés dans le sens*; & l'on en peut remarquer aussi trois.

Le premier, est celui qui marque le passé avec rapport au présent, & on l'a nommé *prétérit imparfait*, parce qu'il ne marque pas la chose simplement & proprement comme faite, mais comme présente à l'égard d'une chose qui est déja néanmoins passée. Ainsi quand je dis, *cùm intravit cœnabam*, *je soupois lorsqu'il est entré*, l'action de souper est bien passée au regard du temps auquel je parle, mais je la marque comme présente au regard de la chose dont je parle, qui est l'entrée d'un tel.

Le deuxieme temps composé, est celui qui marque doublement le passé, & qui, à cause de cela, s'appelle *plus que parfait*, comme *cœnaverum*, *j'avois soupé*; par où je marque mon action de souper, non seulement comme passée en soi, mais aussi comme passée à l'égard d'une autre chose, qui est aussi passée; comme quand je dis, *j'avois soupé lorsqu'il est entré*: ce qui marque que mon souper avoit précédé cette entrée, qui est pourtant aussi passée.

Le troisieme temps composé, est celui qui marque l'avenir avec rapport au passé, savoir le futur parfait, comme *cœnavero*, *j'aurai soupé*; par où je marque mon action de souper comme future en soi, & comme passée au regard d'une autre chose à venir, qui la doit suivre; comme, *quand j'aurai soupé il entrera*. Cela veut dire que mon souper, qui n'est pas encore

(*a*) Cette addition se trouve dans une édition d'Amsterdam de l'an 1703.

encore venu, sera passé, lorsque son entrée, qui n'est pas encore venue, sera présente. VIII. CL. N°. I.

On auroit pu, de même, ajouter encore un quatrieme temps composé; savoir celui qui eût marqué l'avenir avec rapport au présent, pour faire autant de futurs composés, que de prétérits composés. Et peut-être que le deuxieme futur des Grecs marquoit cela dans son origine; d'où vient même qu'il conserve presque toujours la figurative du présent. Néanmoins dans l'usage on l'a confondu avec le premier. Et en latin même on se sert pour cela du futur simple; *cùm cœnabo intrabis*, *vous entrerez quand je souperai*; par où je marque mon souper comme futur en soi, mais comme présent à l'égard de votre entrée.

Voilà ce qui a donné lieu aux diverses inflexions des verbes, pour marquer les divers temps. Sur quoi il faut remarquer, que les langues orientales n'ont que le passé & le futur, sans toutes les autres différences d'imparfait, de plus que parfait, &c. Ce qui rend ces langues sujettes à beaucoup d'ambiguités, qui ne se rencontrent pas dans les autres.

CHAPITRE XVI.

Des divers modes ou manieres des verbes.

NOus avons déja dit que les verbes sont de ce genre de mots qui signifient la maniere & la forme de nos pensées, dont la principale est l'affirmation. Et nous avons aussi remarqué que les verbes reçoivent différentes inflexions, selon que l'affirmation regarde différentes personnes & différents temps. Mais les hommes ont trouvé, qu'il étoit bon d'inventer encore d'autres inflexions, pour expliquer plus distinctement ce qui se passoit dans leur esprit: car, premiérement, ils ont remarqué qu'outre les affirmations simples, comme, *il aime*, *il aimoit*, il y en avoit de conditionnées & de modifiées, comme, *quoiqu'il aimât*, *quand il aimeroit*. Et pour mieux distinguer ces affirmations des autres, ils ont doublé les inflexions des mêmes temps, faisant servir les unes aux affirmations simples, comme, *aime*, *aimoit*; & réservant les autres pour les affirmations modifiées; comme, *aimât*, *aimeroit*; quoique, ne demeurant pas fermes dans leurs regles, ils se servent quelquefois des inflexions simples pour marquer les affirmations modifiées: *& si vereor*, pour *& si verear*. Et c'est de ces dernieres sortes d'inflexions, que les Grammairiens ont fait leur *mode* appellé *subjonctif*.

VIII. C L. N°. I. De plus, outre l'affirmation, l'action de notre volonté se peut prendre pour une maniere de notre pensée; & les hommes ont eu besoin de faire entendre ce qu'ils vouloient, aussi-bien que ce qu'ils pensoient. Or nous pouvons vouloir une chose en plusieurs manieres, dont on en peut considérer trois comme les principales.

1°. Nous voulons des choses qui ne dépendent pas de nous, & alors nous ne les voulons que par un simple souhait; ce qui s'explique en latin par la particule *utinam;* & en la nôtre par *plût à Dieu*. Quelques langues, comme la grecque, ont inventé des inflexions particulieres pour cela; ce qui a donné lieu aux Grammairiens de les appeller le *Mode Optatif.* Et il y en a dans notre langue, & dans l'espagnole & l'italienne, qui s'y peuvent rapporter; puisqu'il y a des temps qui sont triples. Mais en latin, les mêmes inflexions servent pour le subjonctif & pour l'optatif. Et c'est pourquoi on fait fort bien de retrancher ce mode des conjugaisons latines, puisque ce n'est pas seulement la maniere différente de signifier qui peut être fort multipliée, mais les différentes inflexions qui doivent faire les modes.

2°. Nous voulons encore d'une autre sorte, lorsque nous nous contentons d'accorder une chose, quoiqu'absolument nous ne la voulussions pas; comme quand Térence dit, *Profundat, perdat, pereat. Qu'il dépense, qu'il perde, qu'il périsse*, &c. Les hommes auroient pu inventer une inflexion pour marquer ce mouvement, aussi-bien qu'ils en ont inventé en grec, pour marquer le simple desir. Mais ils ne l'ont pas fait, & ils se servent pour cela du subjonctif. Et en françois, nous y ajoutons *que. Qu'il dépense*, &c. Quelques Grammairiens ont appellé ceci *modus potentialis*, ou *modus concessivus.*

3°. La troisieme sorte de vouloir, est quand ce que nous voulons, dépendant d'une personne de qui nous pouvons l'obtenir, nous lui signifions la volonté que nous avons qu'il le fasse. C'est le mouvement que nous avons quand nous commandons, ou que nous prions. C'est pour marquer ce mouvement qu'on a inventé le mode qu'on appelle *impératif*, qui n'a point de premiere personne, sur-tout au singulier, parce qu'on ne se commande point à soi-même; ni de troisieme en plusieurs langues, parce qu'on ne commande proprement qu'à ceux à qui on s'adresse & à qui on parle. Et parce que le commandement, ou la priere qui s'y rapporte, se fait toujours au regard de l'avenir, il arrive de-là, que l'impératif & le futur se prennent souvent l'un pour l'autre, sur-tout en hébreu; comme, *non occides*, *vous ne tuerez point*, pour *ne tuez point*. D'où vient que quelques Grammairiens ont mis l'impératif au nombre des futurs.

De tous ces modes dont nous venons de parler, les langues Orientales n'ont que ce dernier, qui est l'impératif. Et au contraire les langues vulgaires, n'ont point d'inflexion particuliere pour l'impératif; mais ce que nous faisons en françois pour le marquer, est de prendre la seconde personne du plurier, & même la premiere, sans pronoms qui les précedent. Ainsi, *vous aimez* est une simple affirmation; *aimez* un impératif. *Nous aimons*, affirmation, *aimons*, impératif. Mais quand on commande par le singulier, ce qui est fort rare, on ne prend pas la seconde personne, *tu aimes*, mais la premiere, *aime*. VIII. C L. N°. I.

CHAPITRE XVII.

De l'infinitif.

IL y a encore une inflexion au verbe, qui ne reçoit point de nombre ni de personnes, qui est celle que l'on appelle *infinitif*; comme *esse*, *être*; *amare*, *aimer*: mais il faut remarquer que quelquefois l'infinitif retient l'affirmation; comme quand je dis: *scio malum esse fugiendum*, *je sais qu'il faut fuir le mal*; & que souvent il la perd, & devient nom (principalement en grec & dans les langues vulgaires) comme quand on dit, *le boire*, *le manger*; & de même, *je veux boire*, *volo bibere*; c'est-à-dire, *volo potum*, ou *potionem*.

Cela étant supposé, on demande ce que c'est proprement que l'infinitif, lorsqu'il n'est point nom, & qu'il retient son affirmation; comme dans cet exemple, *scio malum esse fugiendum*. Je ne sais si personne a remarqué ce que je vais dire. C'est qu'il me semble que l'infinitif est entre les autres manieres du verbe, ce qu'est le relatif entre les autres pronoms. Car comme nous avons dit que le relatif a de plus que les autres pronoms, qu'il joint la proposition dans laquelle il entre à une autre proposition, je crois de même que l'infinitif a par dessus l'affirmation du verbe, ce pouvoir de joindre la proposition où il est à une autre. Car *scio* vaut seul une proposition; & si vous ajoutiez, *malum est fugiendum*, ce seroit deux propositions séparées. Mais mettant *esse*, au lieu d'*est*, vous faites que la derniere proposition n'est plus que partie de la premiere, comme nous avons expliqué plus au long dans le Chapitre IX. du relatif.

Et de-là est venu qu'en françois nous rendons presque toujours l'infinitif par l'indicatif du verbe, & la particule *que*. *Je sais que le mal est à fuir*. Et alors (comme nous avons dit au même lieu) ce *que*, ne signifie que cette

VIII. C L. N°. I. union d'une propofition avec une autre, laquelle union eft en latin enfermée dans l'infinitif, & en françois auffi, quoique plus rarement, comme quand on dit : *Il croit favoir toutes chofes.*

Cette maniere de joindre les propofitions par un infinitif, ou par le *quòd* & le *que*, eft principalement en ufage quand on rapporte les difcours des autres. Comme fi je veux rapporter que le Roi m'a dit ; *je vous donnerai une charge*, je ne ferai pas ordinairement ce rapport en ces termes : *le Roi m'a dit, je vous donnerai une charge*, en laiffant les deux propofitions féparées, l'une de moi, & l'autre du Roi ; mais je les joindrai enfemble par un *que* : *Le Roi a dit qu'il me donnera une charge.* Et alors comme ce n'eft plus qu'une propofition qui eft de moi, je change la premiere perfonne, *je donnerai*, en la troifieme, *il donnera*, & le pronom *vous*, qui me fignifioit le Roi parlant, au pronom *me*, qui me fignifie moi parlant.

Cette union des propofitions fe fait encore par le *fi* en françois, & par *an* en latin, quand le difcours qu'on rapporte eft interrogatif ; comme fi on m'a demandé ; *pouvez-vous faire cela ?* Je dirai, en le rapportant : *On m'a demandé fi je pouvois faire cela.* Et quelquefois fans aucune particule, en changeant feulement de perfonne, comme, *il m'a demandé : qui êtes-vous ? Il m'a demandé qui j'étois ?*

Mais il faut remarquer que les Hébreux, lors même qu'ils parlent en une autre langue, comme les Evangéliftes, fe fervent peu de cette union des propofitions, & qu'ils rapportent prefque toujours les difcours directement, & comme ils ont été faits, de forte que l'ὅτι, *quòd*, qu'ils ne laiffent pas de mettre quelquefois, ne fert fouvent de rien, & ne lie point les propofitions, comme il fait dans les autres Auteurs. En voilà un exemple dans le premier Chapitre de S. Jean : *Miferunt Judæi ab Hierofolymis Sacerdotes & Levitas ad Joannem ut interrogarent eum : Tu quis es ? Et confeffus eft & non negavit, & confeffus eft quia* (ὅτι) *non fum ego Chriftus. Et interrogaverunt eum : Quid ergo ? Elias es tu ? Et dixit : Non fum. Propheta es tu ? Et refpondit, non.* Selon l'ufage ordinaire de notre langue, on auroit rapporté indirectement ces demandes & ces réponfes en cette maniere. *Ils envoyerent demander à Jean qui il étoit. Et il confeffa, qu'il n'étoit point le Chrift. Et ils lui demanderent qui il étoit donc : s'il étoit Elie ? Et il dit, que non. S'il étoit Prophete, & il répondit que non.*

Cette coutume a même paffé dans les Auteurs profanes, qui femblent l'avoir auffi empruntée des Hébreux. Et de-là vient que l'ὅτι, comme nous avons déja remarqué ci-deffus Chapitre IX, n'a fouvent parmi eux que la force d'un pronom dépouillé de fon ufage de liaifon, lors même que les difcours ne font pas rapportés directement.

CHAPITRE XVIII.

Des verbes qu'on peut appeller adjectifs, *& de leurs différentes especes, actifs, passifs, neutres.*

Nous avons déja dit que les hommes ayant joint, en une infinité de rencontres, quelque attribut particulier avec l'affirmation, en avoient fait ce grand nombre de verbes différents du substantif, qui se trouvent dans toutes les langues, & que l'on pourroit appeller *adjectifs*; pour montrer que la signification qui est propre à chacun, est ajoutée à la signification commune à tous les verbes, qui est celle de l'affirmation. Mais c'est une erreur commune, de croire que tous ces verbes signifient des actions ou des passions; car il n'y a rien qu'un verbe ne puisse avoir pour son attribut, s'il plaît aux hommes de joindre l'affirmation avec cet attribut. Nous voyons même que le verbe substantif *sum*, *je suis*, est souvent adjectif, parce qu'au lieu de le prendre comme signifiant simplement l'affirmation, on y joint le plus général de tous les attributs, qui est l'être; comme lorsque je dis: *je pense*, *donc je suis*; je suis, signifie là, *sum ens*, je suis un être, une chose. *Existo* signifie aussi, *sum existens*, je suis, j'existe.

Cela n'empêche pas néanmoins qu'on ne puisse retenir la division commune de ces verbes en actifs, passifs & neutres.

On appelle proprement actifs, ceux qui signifient une action à laquelle est opposée une passion; comme battre, être battu; aimer, être aimé: soit que ces actions se terminent à un sujet, ce qu'on appelle action réelle, comme, *battre*, *rompre*, *tuer*, *noircir*, *&c.* soit qu'elles se terminent seulement à un objet, ce qu'on appelle action intentionnelle, comme *aimer*, *connoître*, *voir*.

De-là il est arrivé qu'en plusieurs langues, les hommes se sont servis du même mot en lui donnant diverses inflexions, pour signifier l'un & l'autre; appellant verbe actif, celui qui a l'inflexion par laquelle ils ont marqué l'action; & verbe passif, celui qui a l'inflexion par laquelle ils ont marqué la passion: *amo*, *amor*, *verbero*, *verberor*. C'est ce qui a été en usage dans toutes les langues anciennes, latine, grecque & orientales; & qui plus est, ces derniers donnent à un même verbe trois actifs, avec chacun leur passif, & un réciproque, qui tient de l'un & de l'autre; comme seroit, *s'aimer*, qui signifie l'action du verbe, sur le sujet même du verbe. Mais les langues vulgaires de l'Europe n'ont point de passif; & elles se servent, au lieu de cela, d'un participe fait du verbe actif, qui se

VIII. CL. N°. I. prend en ſens paſſif, avec le verbe ſubſtantif *je ſuis*: comme, *je ſuis aimé*, *je ſuis battu*, &c.

Voilà pour ce qui eſt des verbes actifs & paſſifs.

Les *neutres*, que quelques Grammairiens appellent *verba intranſitiva*, verbes qui ne paſſent point au dehors, ſont de deux ſortes.

Les uns qui ne ſignifient point d'action, mais ou une qualité, comme, *albet*, il eſt blanc; *viret*, il eſt verd; *friget*, il eſt froid; *alget*, il eſt tranſi; *tepet*, il eſt tiede; *calet*, il eſt chaud, &c.

Ou quelque ſituation; *ſedet*, il eſt aſſis; *ſtat*, il eſt debout; *jacet*, il eſt couché, &c.

Ou quelque rapport au lieu, *adeſt*, il eſt préſent; *abeſt*, il eſt abſent, &c.

Ou quelque autre état ou attribut, comme *quieſcit*, il eſt en repos; *excellit*, il excelle; *præeſt*, il eſt ſupérieur, *regnat*, il eſt roi, &c.

Les autres verbes neutres ſignifient des actions, mais qui ne paſſent point dans un ſujet différent de celui qui agit, ou qui ne regardent point un autre objet; comme, *dîner*, *ſouper*, *marcher*, *parler*.

Néanmoins ces dernieres ſortes de verbes neutres deviennent quelquefois tranſitifs, lorſqu'on leur donne un ſujet, comme, *ambulare viam*, où le chemin eſt pris pour le ſujet de cette action. Souvent auſſi dans le grec, & quelquefois auſſi dans le latin, on leur donne pour ſujet le nom même, formé du verbe; comme *pugnare pugnam*, *ſervire ſervitutem*, *vivere vitam*, *&c.*

Mais je crois que ces dernieres façons de parler, ne ſont venues que de ce qu'on a voulu marquer quelque choſe de particulier, qui n'étoit pas entiérement enfermé dans le verbe; comme quand on a voulu dire qu'un homme menoit une vie heureuſe, ce qui n'étoit pas enfermé dans le mot *vivere*, on a dit *vivere vitam beatam*; de même *ſervire duram ſervitutem*, & ſemblables. Ainſi quand on dit, *vivere vitam*, c'eſt ſans doute un pléonaſme, qui eſt venu de ces autres façons de parler. C'eſt pourquoi auſſi, dans toutes les langues nouvelles, on évite, comme une faute, de joindre le nom à ſon verbe, & l'on ne dit pas, par exemple, *combattre un grand combat*.

On peut réſoudre par-là cette queſtion; ſi tout verbe non paſſif, régit toujours un accuſatif, au moins ſous-entendu? C'eſt le ſentiment de quelques Grammairiens fort habiles; mais pour moi je ne le crois pas. Car 1°. les verbes qui ne ſignifient aucune action, mais quelque état, comme, *quieſcit*, *exiſtit*; ou quelque qualité, comme, *albet*, *calet*, n'ont point d'accuſatif qu'ils puiſſent régir; & pour les autres, il faut regarder, ſi l'action qu'ils ſignifient a un ſujet ou un objet, qui puiſſe être différent de celui qui agit. Car alors le verbe régit le ſujet, ou l'objet à l'accuſa-

tif. Mais quand l'action signifiée par le verbe, n'a ni sujet ni objet différent de celui qui agit; comme, *dîner*, *prandere*, *souper*, *cœnare*, &c. alors il n'y a pas assez de raison, pour dire qu'ils gouvernent l'accusatif, quoique ces Grammairiens aient cru qu'on y sous-entendoit l'infinitif du verbe, comme un nom formé par le verbe; voulant, par exemple, que *curro* soit ou *curro cursum*, ou *curro currere*: néanmoins cela ne paroît pas assez solide; car le verbe signifie tout ce que signifie l'infinitif, pris comme nom, & de plus, l'affirmation & la désignation de la personne & du temps; comme l'adjectif *candidus*, *blanc*, signifie le substantif tiré de l'adjectif, savoir, *candor*, *blancheur*; & de plus la connotation d'un sujet, dans lequel est cet abstrait. C'est pourquoi il y auroit autant de raison de prétendre que quand on dit *homo candidus*, il faut sous-entendre, *candore*, que de s'imaginer que quand on dit *currit*, il faut sous-entendre *currere*. VIII. CH. N°. I.

CHAPITRE XIX. (a)

Des verbes impersonnels.

L'Infinitif, que nous venons d'expliquer au Chapitre précédent, est proprement ce qu'on devroit appeller VERBE IMPERSONNEL; puisqu'il marque l'affirmation, ce qui est propre au verbe, & la marque indéfiniment, sans nombre & sans personne; ce qui est proprement être *impersonnel*.

Néanmoins les Grammairiens donnent ordinairement ce nom d'*impersonnel*, à certains verbes défectueux, qui n'ont presque que la troisieme personne.

Ces verbes sont de deux sortes; les uns ont la forme de verbes neutres; comme, *pœnitet*, *pudet*, *piget*, *licet*, *lubet*, &c. les autres se font des verbes passifs, & en retiennent la forme, comme, *statur*, *curritur*, *amatur*, *vivetur*, &c. Or ces verbes ont quelquefois plus de personnes que les Grammairiens ne pensent, comme on le peut voir dans la Méthode latine; *Remarques sur les verbes*, Chapitre V. Mais ce qu'on peut ici considérer, & à quoi peu de personnes ont peut-être pris garde, c'est qu'il semble qu'on ne les ait appellés *impersonnels*, que parce que renfermant dans leur signification un sujet, qui ne convient qu'à la troisieme personne, il n'a pas été nécessaire d'exprimer ce sujet, parce qu'il est assez

(a) [Ce Chapitre n'étoit point dans l'édition de 1660, & a été ajouté à la seconde édition de 1664.]

VIII. C L. N°. I. marqué par le verbe même ; & qu'ainsi on a compris par le sujet, l'affirmation & l'attribut en un seul mot, comme.

Pudet me, c'est-à-dire, *pudor tenet*, ou *est tenens me*. *Pœnitet me*, *pœna habet me* ; *libet mihi* ; *libido est mihi*. Où il faut remarquer que le verbe *est*, n'est pas simplement là substantif, mais qu'il y signifie aussi l'existence. Car c'est comme s'il y avoit, *libido existit mihi*, ou *est existens mihi*. Et de même dans les autres impersonnels, qu'on résout par *est* ; comme, *licet mihi*, pour *licitum est mihi*. *Oportet orare*, pour *opus est orare*, &c.

Quant aux impersonnels passifs, *statur*, *curritur*, *vivitur*, &c. on les peut aussi résoudre par le verbe *est*, ou *fit*, ou *existit*, & le nom verbal pris d'eux-mêmes ; comme *statur*, c'est-à-dire, *statio fit*, ou *est facta*, ou *existit*,

Curritur ; *cursus fit* ; *concurritur* ; *concursus fit* ;

Vivitur ; *vita est*, ou plutôt, *vita agitur*. *Si sic vivitur* ; *si vita est talis*, si la vie est telle. *Miserè vivitur*, *cum medicè vivitur*. La vie est misérable, lorsqu'elle est trop assujettie aux regles de la Médecine. Et alors *est* devient substantif, à cause de l'addition de *miserè*, qui fait l'attribut de la proposition.

Dum servitur libidini ; c'est-à-dire, *dum servitus exhibetur libidini*, lorsqu'on se rend esclave de ses passions.

Par-là on peut conclure, ce semble, que notre langue n'a point proprement d'impersonnels. Car quand nous disons, *il faut*, *il est permis*, *il me plaît*, cet *il* est là proprement un relatif, qui tient toujours lieu du nominatif du verbe, lequel d'ordinaire vient après dans le régime ; comme si je dis, *il me plaît de faire cela*, c'est-à-dire, *il de faire*, pour *l'action* ou *le mouvement de faire*, *cela me plaît*, ou *est mon plaisir*. Et partant cet *il*, que peu de personnes ont compris, ce me semble, n'est qu'une espece de pronom, pour *id*, cela, qui tient lieu du nominatif sous-entendu ou renfermé dans le sens, & le représente. De sorte qu'il est proprement pris de l'article *il* des Italiens, au lieu duquel nous disons *le* ; ou du pronom latin *ille*, d'où nous prenons aussi notre pronom de la troisieme personne, *il* ; *il aime*, *il parle*, *il court*, &c.

Pour les impersonnels passifs, comme *amatur*, *curritur*, qu'on exprime en françois par *on aime* ; *on court*, il est certain que ces façons de parler en notre langue sont encore moins impersonnelles, quoiqu'indéfinies : car Monsieur de Vaugelas a déja remarqué, que cet *on* est là pour *homme* ; & par conséquent il tient lieu du nominatif du verbe. Sur quoi on peut voir la Nouvelle Méthode latine, Chapitre V, sur les verbes impersonnels.

Et l'on peut encore remarquer, que les verbes des effets de la nature, comme

comme *pluit*, *ningit*, *grandinat*, peuvent être expliqués par ces mêmes principes, en l'une & en l'autre langue. Comme *pluit* est proprement un mot dans lequel, pour abréger, on a renfermé le sujet, l'affirmation & l'attribut, au lieu de *pluvia fit*, ou *cadit*. Et quand nous disons, *il pleut*, *il neige*, *il grêle*, &c. *il* est là pour le nominatif, c'est-à-dire, *pluie*, *neige*, *grêle*, &c. renfermé avec leur verbe substantif *est* ou *fuit*: comme qui diroit, *il pluie est*, *il neige se fait*, pour *id quod dicitur pluvia est*; *id quod vocatur nix fit*, &c. VIII. CL. N°. I.

Cela se voit mieux dans les façons de parler où nous joignons un verbe avec notre *il*; comme, *il fait chaud*, *il est tard*, *il est six heures*, *il est jour*, &c. Car c'est ce qu'on pourroit dire en italien, *il caldo fà*; quoique dans l'usage on dise simplement *fà caldo*, *æstus* ou *calor est*, ou *fit*, ou *existit*. Et partant, *il fait chaud*, c'est-à-dire, *il chaud* (*il caldo*) ou *le chaud se fait*, pour dire *existit*, *est*, de même qu'on dit encore, *il se fait tard*, *si fà tarde*; c'est-à-dire, *il tarde* (le tard ou le soir) *se fait*. Ou comme on dit en quelques Provinces, *il s'en va tard*, pour *il tarde*, *le tard* s'en va venir; c'est-à-dire, la nuit approche. Et de même, *il est jour*, c'est-à-dire, *il jour* (ou le jour) *est*. *Il est six heures*; c'est-à-dire, *il temps*, *six heures est*, le temps, ou la partie du jour appellée six heures, est. Et ainsi des autres.

CHAPITRE XX.

Des participes.

Les participes sont de vrais noms adjectifs; & ainsi ce ne seroit pas le lieu d'en parler ici, si ce n'étoit à cause de la liaison qu'ils ont avec les verbes.

Cette liaison consiste, comme nous avons dit, en ce qu'ils signifient la même chose que le verbe, hors l'affirmation, qui en est ôtée, & la désignation des trois différentes personnes, qui suit l'affirmation. C'est pourquoi en l'y remettant, on fait la même chose par le participe, que par le verbe; comme, *amatus sum*, est la même chose qu'*amor*; & *sum amans*, qu'*amo*: & cette façon de parler, par le participe, est plus ordinaire en grec & en hébreu qu'en latin, quoique Ciceron s'en soit servi quelquefois.

Ainsi ce que le participe retient du verbe, est l'attribut, & de plus la désignation du temps; y ayant des participes du présent, du prétérit & du futur, principalement en grec. Mais cela même ne s'observe pas toujours, un même participe se joignant souvent à toutes sortes de temps:

VIII. C L. N°. I. par exemple, le participe passif *amatus*, qui passe chez la plupart des Grammairiens pour le prétérit, est souvent du présent & du futur; comme, *amatus sum*, *amatus ero*; & au contraire, celui du présent, comme *amans*, est assez souvent prétérit. *Apri inter se dimicant*, *indurantes attritu arborum costas*. Pline. C'est-à-dire, *post quam induravere*, & semblables. Voyez nouvelle Méthode latine. *Remarques sur les Participes.*

Il y a des participes actifs, & d'autres passifs; les actifs en latin, se terminent en *ans* & *ens*, *amans*, *docens*; les passifs en *us*, *amatus*, *doctus*; quoiqu'il y en ait quelques-uns de ceux-ci qui sont actifs; savoir ceux des verbes déponents, comme, *locutus*. Mais il y en a encore qui ajoutent à cette signification passive, *que cela doit être*, *qu'il faut que cela soit*; qui sont les participes en *dus*; *amandus*, *qui doit être aimé*; quoique quelquefois cette derniere signification se perde presque toute.

Ce qu'il y a de propre au participe des verbes actifs, c'est qu'il signifie l'action du verbe, comme elle est dans le verbe, c'est-à-dire, dans le cours de l'action même; au lieu que les noms verbaux, qui signifient aussi des actions, les signifient plutôt dans l'habitude que non pas dans l'acte. D'où vient que les participes ont le même régime que le verbe, *amans Deum*; au lieu que les noms verbaux n'ont le régime que des noms, *amator Dei*. Et le participe même rentre dans ce dernier régime des noms, lorsqu'il signifie plus l'habitude que l'acte du verbe, parce qu'alors il a la nature d'un simple nom verbal, comme *amans virtutis*.

CHAPITRE XXI.

Des gérondifs & supins.

NOus venons de voir, qu'ôtant l'affirmation aux verbes, on fait des participes actifs & passifs, qui sont des noms adjectifs, retenant le régime du verbe, au moins dans l'actif.

Mais il s'en fait aussi en latin deux noms substantifs; l'un en *dum*, appellé gérondif, qui a divers cas, *dum*, *di*, *do*; *amandum*, *amandi*, *amando*; mais qui n'a qu'un genre & un nombre; en quoi il differe du participe en *dus*, *amandus*, *amanda*, *amandum*.

Et un autre en *um*, appellé supin, qui a aussi deux cas, *tum*, *tu*; *amatum*, *amatu*, mais qui n'a point non plus de diversité, ni de genre, ni de nombre; en quoi il differe du participe en *tus*; *amatus*, *amata*, *amatum*.

Je sais bien que les Grammairiens sont très-empêchés à expliquer la nature du gérondif, & que de très-habiles ont cru que c'étoit un adjectif

passif, qui avoit pour substantif l'infinitif du verbe; de sorte qu'ils prétendent, par exemple, que *tempus est legendi libros* ou *librorum* (car l'un & l'autre se dit) est comme s'il y avoit *tempus est legendi τοῦ legere libros*, vel *librorum*, en sorte qu'il y ait deux oraisons, savoir, *tempus legendi τοῦ legere*, qui est de l'adjectif & du substantif, comme s'il y avoit *legendæ lectionis*, & *legere libros* qui est du nom verbal, qui gouverne alors le cas de son verbe; ou qui, comme substantif, gouverne le génitif, lorsque l'on dit *librorum* pour *libros*. Mais tout considéré, je ne vois point que ce tour soit nécessaire. VIII. C L. N°. 1.

Car 1°. comme ils disent de *legere*, que c'est un nom verbal substantif, qui comme tel, peut régir ou le génitif, ou même l'accusatif, ainsi que les Anciens disoient, *curatio hanc rem, quid tibi hanc tactio est*. Plaut. Je dis la même chose de *legendum*; que c'est un nom verbal substantif, aussi-bien que *legere*, & qui par conséquent, peut faire tout ce qu'ils attribuent à *legere*.

2°. On n'a aucun fondement de dire, qu'un mot est sous-entendu, lorsqu'il n'est jamais exprimé, & qu'on ne le peut même exprimer sans que cela paroisse absurde: or jamais on n'a vu d'infinitif joint à son gérondif; & si on disoit, *legendum est legere*, cela paroîtroit tout-à-fait absurde: donc, &c.

3°. Si *legendum* gérondif étoit un adjectif passif, il ne seroit point différent du participe *legendus*. Pourquoi donc les Anciens, qui savoient leur langue, ont-ils distingué les gérondifs des participes?

Je crois donc que le gérondif est un nom substantif, qu'il est toujours actif, & qu'il ne differe de l'infinitif considéré comme nom, que parce qu'il ajoute à la signification de l'action du verbe, une autre de nécessité ou de devoir, comme qui diroit l'action qui se doit faire. Ce qu'il semble qu'on ait voulu marquer par ce mot de *gérondif*, qui est pris de *gerere*, faire. D'où vient que *pugnandum est*, est la même chose que *pugnare oportet*; & notre langue qui n'a point de gérondif, le rend par l'infinitif, & un mot qui signifie devoir, *il faut combattre*.

Mais comme les mots ne conservent pas toujours toute la force pour laquelle ils ont été inventés, ce gérondif en *dum* perd souvent celle d'*oportet*, & ne conserve que celle de l'action du verbe. *Quis talia fando temperet à lacrymis?* C'est-à-dire, *in fando* ou *in fari talia*.

Pour ce qui est du supin, je suis d'accord avec ces mêmes Grammairiens, que c'est un nom substantif qui est passif (au lieu que le gérondif, selon mon sentiment, est toujours actif) & ainsi on peut voir ce qui en a été dit dans la nouvelle Méthode pour la langue latine.

VIII. C L.
N°. I.

CHAPITRE XXII.

Des verbes auxiliaires des langues vulgaires.

AVant que de finir les verbes, il femble néceffaire de dire un mot d'une chofe, qui étant commune à toutes les langues vulgaires de l'Europe, mérite d'être traitée dans la Grammaire générale ; & je fuis bien aife auffi d'en parler, pour faire voir un échantillon de la Grammaire françoife.

C'eft l'ufage de certains verbes, qu'on appelle *auxiliaires*, parce qu'ils fervent aux autres pour former divers temps, avec le participe prétérit de chaque verbe.

Il y en a deux qui font communs à toutes ces langues, *être* & *avoir*. Quelques-unes en ont encore d'autres, comme les Allemands, *werden*, *devenir*, ou *wollen*, *vouloir*, dont le préfent étant joint à l'infinitif de chaque verbe, en fait le futur. Mais il fuffira de parler de deux principaux, *être* & *avoir*.

ETRE.

Pour le verbe *être*, nous avons dit qu'il formoit tous les paffifs, avec le participe du verbe actif, qui fe prend alors paffivement ; *je fuis aimé*, *j'étois aimé*, &c. dont la raifon eft bien facile à rendre, par ce que nous avons dit, que tous les verbes, hors le fubftantif, fignifient l'affirmation avec un certain attribut qui eft affirmé. D'où il s'enfuit que le verbe paffif, comme *amor*, fignifie l'affirmation de l'amour paffif ; & par conféquent *aimé* fignifiant cet amour paffif, il eft clair qu'y joignant le verbe fubftantif, qui marque l'affirmation, *je fuis aimé*, *vous êtes aimé*, doit fignifier la même chofe qu'*amor*, *amaris*, en latin. Les Latins même fe fervent du verbe *fum*, comme auxiliaire dans tous les prétérits paffifs, & tous les temps qui en dépendent, *amatus fum*, *amatus eram*, &c. comme auffi les Grecs en la plupart des verbes.

Mais ce même verbe *être* eft fouvent axiliaire d'une autre maniere plus irréguliere, dont nous parlerons après avoir expliqué le verbe

AVOIR.

L'autre verbe auxiliaire, *avoir*, eft bien plus étrange, & il eft affez difficile d'en donner la raifon.

Nous avons déja dit que tous les verbes, dans les langues vulgaires, ont deux prétérits; l'un indéfini, qu'on peut appeller Aoriste, & l'autre défini. Le premier se forme comme un autre temps, *j'aimai*, *je sentis*, *je vis*. VIII. CL. N°. I.

Mais l'autre ne se forme que par le participe prétérit, *aimé*, *senti*, *vu*, & le verbe *avoir*: *j'ai aimé*, *j'ai senti*, *j'ai vu*.

Et non seulement ce prétérit, mais tous les autres temps, qui en latin se forment du prétérit: comme d'*amavi*, *amaveram*, *amaverim*, *amavissem*, *amavero*, *amavisse*: *j'ai aimé*, *j'avois aimé*, *j'aurois aimé*, *j'eusse aimé*, *j'aurai aimé*, *avoir aimé*.

Et le verbe même *avoir*, n'a ces sortes de temps que par lui-même, comme auxiliaire, & son participe *eu*: *j'ai eu*, *j'avois eu*, *j'eusse eu*, *j'aurois eu*. Mais le prétérit *j'avois eu*, ni le futur *j'aurai eu*, ne sont pas auxiliaires des autres verbes. Car on dit bien, *si-tôt que j'ai eu dîné*, *quand j'eusse eu*, *ou j'aurois eu dîné*: mais on ne dit pas, *j'avois eu dîné*, ni *j'aurai eu dîné*; mais *seulement j'avois dîné*, *j'aurai dîné*, &c.

Le verbe *être* de même, prend ces mêmes temps d'*avoir* & de son participe *été*, *j'ai été*, *j'avois été*, &c.

En quoi notre langue est différente des autres, les Allemands, les Italiens & les Espagnols faisant le verbe *être* auxiliaire à lui-même dans ces temps-là. Car ils disent, *sono stato*, *je suis été*. Ce qu'imitent les Wallons qui parlent mal françois.

Or comment les temps du verbe *avoir* servent à en former d'autres en d'autres verbes, on l'apprendra par cette Table.

VIII. CL. N°. I.

Temps du Verbe avoir, Avoir, ayant, eu.		*Temps qu'ils forment dans les autres Verbes étant auxiliaires.*	
Préſent	J'ai J'aie	Prétérit parfait	1°. J'ai dîné. 2°. Quoique j'aie dîné.
Imparfait Aoriſte Prétérit parfait ſimple Prétérit conditionné.	J'avois J'euſſe J'aurois J'eus J'ai eu J'euſſe eu J'aurois eu	Plus que parfait	1°. J'avois dîné. 2°. Si j'euſſe dîné. 3°. Quand j'aurois dîné. 4°. Quand j'eus dîné, *indéfini.* 5°. Quand j'ai eu dîné, *déf.* 6°. Quand j'euſſe ou j'aurois eu dîné, *conditionnel.*
Futur	J'aurai	Futur parfait ou du ſubjonctif.	Quand j'aurai dîné.
Infinitif préſent	Avoir	Infinitif du prétérit	Ayant dîné.
Participe préſent	Ayant	Participe prétérit	Après avoir dîné.

Mais ſi cette façon de parler de toutes les langues vulgaires, qui paroît être venue des Allemands, eſt aſſez étrange en elle-même, elle ne l'eſt pas moins dans la conſtruction avec les noms qui ſe joignent à ces prétérits formés par ces verbes auxiliaires & le participe.

Car 1°. le nominatif du verbe ne cauſe aucun changement dans le participe. C'eſt pourquoi l'on dit auſſi-bien au plurier qu'au ſingulier, & au maſculin qu'au féminin. *Il a aimé*, *ils ont aimé ; elle a aimé*, *elles ont aimé ;* & non point, *ils ont aimés ; elle a aimée*, *elles ont aimées.*

2°. L'accuſatif que régit ce prétérit, ne cauſe point auſſi de changement dans le participe, lorſqu'il le ſuit, comme c'eſt le plus ordinaire. C'eſt pourquoi, il faut dire, *il a aimé Dieu*, *il a aimé l'Egliſe*, *il a aimé les livres*, *il a aimé les ſciences.* Et non point, *il a aimée l'Egliſe*, ou *aimés les livres*, ou *aimées les ſciences.*

3°. Mais quand cet accuſatif précede le verbe auxiliaire (ce qui n'arrive guere en proſe, que dans l'accuſatif du relatif, ou du pronom) ou même quand il eſt après le verbe auxiliaire, mais avant le participe (ce qui n'arrive guere qu'en vers) alors le participe ſe doit accorder en genre

& en nombre avec cet accusatif. Ainsi il faut dire; *la lettre que j'ai écrite*; *les livres que j'ai lus*, *les sciences que j'ai apprises*. Car *que* est pour *laquelle* dans le premier exemple, pour *lesquels* dans le second, & pour *lesquelles* dans le troisieme. Et de même; *J'ai écrit la lettre, & je l'ai envoyée*, &c. *J'ai acheté des livres, & je les ai lus*. On dit de même en vers: *Dieu dont nul de nos maux n'a les graces bornées* & non pas *borné*, parce que l'accusatif *graces*, précede le participe, quoiqu'il suive le verbe auxiliaire.

VIII. C H. N°. I.

Il y a néanmoins une exception de cette regle, selon M. de Vaugelas; qui est, que le participe demeure indéclinable encore qu'il soit après le verbe auxiliaire & son accusatif, lorsqu'il précede son nominatif; comme *la peine que m'a donné cette affaire: les soins que m'a donné ce procès*; & semblables.

Il n'est pas aisé de rendre raison de ces façons de parler. Voilà ce qui m'en est venu dans l'esprit pour le françois, que je considere ici principalement.

Tous ces verbes de notre langue ont deux participes; l'un en *ant*, & l'autre en *é*, *i*, *u*, selon les diverses conjugaisons; sans parler des irréguliers, *aimant*, *aimé*; *écrivant*, *écrit*, *rendant*, *rendu*.

Or on peut considérer deux choses dans les participes; l'une d'être vrais noms adjectifs, susceptibles de genres, de nombres & de cas; l'autre d'avoir, quand ils sont actifs, le même régime que le verbe; *amans virtutem*. Quand la premiere condition manque, on appelle les participes *gérondifs*, comme, *amandum est virtutem*; quand la seconde manque, on dit alors que les participes actifs sont plutôt des noms verbaux que des participes.

Cela étant supposé, je dis que nos deux participes *aimant* & *aimé*, en tant qu'ils ont le même régime que le verbe, sont plutôt des gérondifs que des participes. Car M. de Vaugelas a déja remarqué que le participe en *ant*, lorsqu'il a le régime du verbe, n'a point de féminin, & qu'on ne dit point, par exemple: *j'ai vu une femme lisante l'Ecriture*, mais *lisant l'Ecriture*. Que si on le met quelquefois au plurier: *j'ai vu des hommes lisants l'Ecriture*, je crois que cela est venu d'une faute, dont on ne s'est pas apperçu, à cause que le son de *lisant* & de *lisants*, est presque toujours le même, le *t*, ni l'*s* ne se prononçant point d'ordinaire. Et je pense aussi que *lisant l'Ecriture*, est pour *en lisant l'Ecriture*, *in τὸ legere Scripturam*; de sorte que le gérondif en *ant* signifie l'action du verbe, de même que l'infinitif.

Or je crois qu'on doit dire la même chose de l'autre participe, *aimé*; savoir, que quand il régit le cas du verbe, il est gérondif, & incapable

VIII. Cl. N°. I. de divers genres, & de divers nombres; & qu'alors il eſt actif, & ne differe du participe ou plutôt du gérondif en *ant*, qu'en deux choſes; l'une, en ce que le gérondif en *ant* eſt du préſent, & le gérondif en *e*, *i*, *u*, du paſſé; l'autre, en ce que le gérondif en *ant* ſubſiſte tout ſeul, ou plutôt en ſous-entendant la particule *en*, au lieu que l'autre eſt toujours accompagné du verbe auxiliaire *avoir*, ou de celui d'*être*, qui tient ſa place en quelques rencontres, comme nous le dirons plus bas: *J'ai aimé Dieu*, &c.

Mais ce dernier participe, outre cet uſage d'être gérondif actif, en a un autre, qui eſt d'être participe paſſif, & alors il a les deux genres & les deux nombres, ſelon leſquels il s'accorde avec le ſubſtantif, & n'a point de régime. Et c'eſt ſelon cet uſage qu'il fait tous les temps paſſifs avec le verbe *être*; il eſt aimé, elle eſt aimée; ils ſont aimés, elles ſont aimées.

Ainſi pour réſoudre la difficulté propoſée, je dis que dans ces façons de parler, *j'ai aimé la chaſſe*, *j'ai aimé les livres*, *j'ai aimé les ſciences*, la raiſon pourquoi on ne dit point, *j'ai aimée la chaſſe*, *j'ai aimés les livres*, c'eſt qu'alors le mot *aimé*, ayant le régime du verbe, eſt gérondif, & n'a point de genre ni de nombre.

Mais dans ces autres façons de parler, *la chaſſe qu'il a* AIMÉE; *les ennemis qu'il a* VAINCUS, ou *il a défait les ennemis*, *il les a* VAINCUS, les mots *aimé*, *vaincu*, ne ſont pas conſidérés alors comme gouvernant quelque choſe, mais comme étant régis eux-mêmes par le verbe *avoir*; comme qui diroit, *quam habeo amatam*, *quos habeo victos*; & c'eſt pourquoi, étant pris alors pour des participes paſſifs qui ont des genres & des nombres, il les faut accorder en genre & en nombre avec les noms ſubſtantifs, ou les pronoms auxquels ils ſe rapportent.

Et ce qui confirme cette raiſon, eſt que lors même que le relatif ou le pronom que régit le prétérit du verbe, le précede, ſi ce prétérit gouverne encore une autre choſe après ſoi, il redevient gérondif & indéclinable. Car au lieu qu'il faut dire, *cette ville que le commerce a enrichie*, il faut dire, *cette ville que le commerce a rendu puiſſante*, & non pas *rendue puiſſante*; parce qu'alors *rendu* régit *puiſſante*, & ainſi eſt gérondif. Et quant à l'exception dont nous avons parlé ci-deſſus, page 67, *la peine que m'a donné cette affaire*, &c. il ſemble qu'elle n'eſt venue que de ce qu'étant accoutumés à faire le participe gérondif & indéclinable, lorſqu'il régit quelque choſe, & qu'il régit ordinairement les noms qui le ſuivent, on a conſidéré ici *affaire* comme ſi c'étoit l'accuſatif de *donné*, quoiqu'il en ſoit le nominatif, parce qu'il eſt à la place que cet accuſatif tient ordinairement en notre langue, qui n'aime rien tant que la netteté dans

dans le discours, & la disposition naturelle des mots dans ses expressions. Ceci se confirmera encore par ce que nous allons dire de quelques rencontres où le verbe auxiliaire *être*, prend la place de celui d'*avoir*. VIII. CL. N°. I.

Deux rencontres où le verbe auxiliaire être, *prend la place de celui d'*avoir.

La premiere est dans tous les verbes actifs, avec le réciproque *se*, qui marque que l'action a pour sujet, ou pour objet, celui même qui agit: *se tuer*, *se voir*, *se connoître*. Car alors le prétérit & les autres temps qui en dépendent, se forment, non avec le verbe *avoir*, mais avec le verbe *être*; *il s'est tué*, & non pas, *il s'a tué*; *il s'est vu*, *il s'est connu*. Il est difficile de deviner d'où est venu cet usage; car les Allemands ne l'ont point, se servant en cette rencontre du verbe *avoir*, comme à l'ordinaire, quoique ce soit d'eux apparemment que soit venu l'usage des verbes auxiliaires pour le prétérit actif. On peut dire néanmoins que l'action & la passion se trouvant alors dans le même sujet, on a voulu se servir du verbe *être*, qui marque plus la passion, que du verbe *avoir*, qui n'eût marqué que l'action; & que c'est comme si on disoit, *il est tué par soi-même*.

Mais il faut remarquer que quand le participe (comme *tué*, *vu*, *connu*) ne se rapporte qu'au réciproque *se*, encore même qu'étant redoublé il le précede & le suive; comme quand on dit: *Caton s'est tué soi-même*; alors ce participe s'accorde en genre & en nombre avec les personnes, ou les choses dont on parle. *Caton s'est tué soi-même*; *Lucrece s'est tuée soi-même*; *les Saguntins se sont tués eux-mêmes.*

Mais si ce participe régit quelque chose de différent du réciproque; comme quand je dis: *Oedipe s'est crevé les yeux*; alors le participe ayant ce régime, devient gérondif actif, & n'a plus de genre, ni de nombre; de sorte qu'il faut dire:

Cette femme s'est crevé les yeux.
Elle s'est fait peindre.
Elle s'est rendu la maîtresse.
Elle s'est rendu Catholique.

Je sais bien que ces deux derniers exemples sont contestés par M. de Vaugelas, ou plutôt par Malherbe, dont il avoue néanmoins que le sentiment en cela n'est pas reçu de tout le monde. Mais la raison qu'ils en rendent me fait juger qu'ils se trompent, & donne lieu de résoudre d'autres façons de parler où il y a plus de difficulté.

VIII. C L. N°. I. Ils prétendent donc, qu'il faut distinguer quand les participes sont actifs, & quand ils sont passifs : ce qui est vrai. Et ils disent que quand ils sont passifs, ils sont indéclinables : ce qui est encore vrai. Mais je ne vois pas que dans ces exemples, *elle s'est rendu* ou *rendue la maîtresse : nous nous sommes rendu* ou *rendus maîtres*, on puisse dire que ce participe *rendu* est passif ; étant visible au contraire qu'il est actif, & que ce qui semble les avoir trompés, est, qu'il est vrai que ces participes sont passifs quand ils sont joints avec le verbe *être ;* comme quand on dit, *il a été rendu maître :* mais ce n'est que quand le verbe *être* est mis pour lui-même, & non pas quand il est mis pour celui d'*avoir*, comme nous avons montré qu'il se mettoit avec le pronom réciproque *se*.

Ainsi l'observation de Malherbe ne peut avoir lieu que dans d'autres façons de parler, où la signification du participe, quoiqu'avec le pronom réciproque *se*, semble tout-à-fait passive ; comme quand on dit, *elle s'est trouvé* ou *trouvée morte*. Et alors il semble que la raison voudroit que le participe fût déclinable, sans s'amuser à cette autre observation de Malherbe, qui est, de regarder si ce participe est suivi d'un nom ou d'un autre participe. Car Malherbe veut qu'il soit indéclinable quand il est suivi d'un autre participe, & qu'ainsi il faille dire ; *elle s'est trouvé morte :* & déclinable quand il est suivi d'un nom, à quoi je ne vois guere de fondement.

Mais ce que l'on pourroit remarquer, c'est qu'il semble qu'il soit souvent douteux dans ces façons de parler par le réciproque, si le participe est actif ou passif ; comme quand on dit, *elle s'est trouvé* ou *trouvée malade : elle s'est trouvé* ou *trouvée guérie*. Car cela peut avoir deux sens : l'un, qu'elle a été trouvée malade, ou guérie par d'autres ; & l'autre, qu'elle se soit trouvé malade ou guérie elle-même. Dans le premier sens, le participe seroit passif, & par conséquent déclinable ; & dans le second, il seroit actif, & par conséquent indéclinable. Et l'on ne peut pas douter de cette remarque, puisque lorsque la phrase détermine assez le sens, elle détermine aussi la construction. On dit, par exemple : *Quand le Médecin est venu, cette femme s'est trouvée morte*, & non *pas trouvé ;* parce que c'est dire, qu'elle a été trouvée morte par le Médecin, & par ceux qui étoient présents, & non pas qu'elle a trouvé elle-même qu'elle étoit morte. Mais si je dis, au contraire, *Madame s'est trouvé mal ce matin*, il faut dire *trouvé*, & non point *trouvée ;* parce qu'il est clair que l'on veut dire que c'est elle-même qui a trouvé & senti qu'elle étoit mal, & que partant la phrase est active dans le sens : ce qui revient entiérement à la regle générale que nous avons donnée, qui est, de ne rendre

le participe gérondif & indéclinable, que quand il régit, & toujours déclinable quand il ne régit point. VIII. C L. N°. I.

Je ſais bien qu'il n'y a rien encore de fort arrêté dans notre langue, touchant ces dernieres façons de parler. Mais je ne vois rien qui ſoit plus utile, ce me ſemble, pour les fixer, que de s'arrêter à cette conſidération du régime; au moins dans toutes les rencontres où l'uſage n'eſt pas entiérement déterminé & aſſuré.

L'autre rencontre, où le verbe *être* forme les prétérits au lieu d'*avoir*, eſt en quelques verbes intranſitifs; c'eſt-à-dire, dont l'action ne paſſe point hors de celui qui agit; comme *aller*, *partir*, *ſortir*, *monter*, *deſcendre*, *arriver*, *retourner*. Car on dit, *il eſt allé*, *il eſt parti*, *il eſt ſorti*, *il eſt monté*, *il eſt deſcendu*, *il eſt arrivé*, *il eſt retourné*: & non pas, *il a allé*, *il a parti*, &c. D'où vient auſſi qu'alors le participe s'accorde, en nombre & en genre, avec le nominatif du verbe: *Cette femme eſt allée à Paris*, *elles ſont allées*, *ils ſont allés*, &c.

Mais lorſque quelques-uns de ces verbes, d'intranſitifs deviennent tranſitifs & proprement actifs, qui eſt, lorſqu'on y joint quelque mot qu'ils doivent régir, ils reprennent le verbe *avoir*, & le participe étant gérondif, ne change plus de genre, ni de nombre. Ainſi l'on doit dire: *Cette femme a monté la montagne*, & non pas, *eſt monté*, ou *eſt montée*, ou *a montée*. Que ſi l'on dit quelquefois; *il eſt ſorti le Royaume*, c'eſt par une ellipſe. Car c'eſt pour *hors le Royaume*.

CHAPITRE XXIII.

Des conjonctions & des interjections.

LA ſeconde ſorte des mots qui ſignifient la forme de nos penſées, & non pas proprement les objets de nos penſées, ſont les conjonctions; comme *&*, *non*, *vel*, *ſi*, *ergo*; &, non, ou, ſi, donc. Car ſi on y fait bien réflexion, on verra que ces particules ne ſignifient que l'opération même de notre eſprit, qui joint ou disjoint les choſes, qui les nie, qui les conſidere abſolument, ou avec condition. Par exemple, il n'y a point d'objet dans le monde hors de notre eſprit, qui réponde à la particule *non;* mais il eſt clair qu'elle ne marque autre choſe que le jugement que nous faiſons, qu'une choſe n'eſt pas une autre.

De même *ne*, qui eſt en latin la particule de l'interrogation, *aiſne?* dites-vous, n'a point d'objet hors de notre eſprit; mais marque ſeulement le mouvement de notre ame, par lequel nous ſouhaitons de ſavoir une choſe.

VIII. C L. N°. I. Et c'eſt ce qui fait que je n'ai point parlé du pronom interrogatif, *quis*, *quæ*, *quid;* parce que ce n'eſt autre choſe qu'un pronom, auquel eſt jointe la ſignification de *ne:* c'eſt-à-dire, qui, outre qu'il tient la place du nom, comme les autres pronoms, marque de plus ce mouvement de notre ame, qui veut ſavoir une choſe, & qui demande d'en être inſtruite. C'eſt pourquoi nous voyons que l'on ſe ſert de diverſes choſes pour marquer ce mouvement. Quelquefois cela ne ſe reconnoît que par l'inflexion de la voix, dont l'écriture avertit par une petite marque, qu'on appelle la marque de l'interrogation, & que l'on figure ainſi (?)

En françois, nous ſignifions la même choſe, en mettant les pronoms *je*, *vous*, *il*, *ce*, après les perſonnes des verbes; au lieu que, dans les façons de parler ordinaires, ils ſont devant: car ſi je dis, *j'aime*, *vous aimez*, *il aime*, *c'eſt;* cela ſignifie l'affirmation: mais ſi je dis, *aime-je? aimez-vous? aime-t-il? eſt-ce?* cela ſignifie l'interrogation. D'où il s'enſuit, pour le marquer en paſſant, qu'il faut dire, *ſens-je*, *lis-je*, & non pas *ſentez-je*, *liſez-je;* parce qu'il faut toujours prendre la perſonne que vous voulez employer, qui eſt ici la premiere: *je ſens*, *je lis*, & tranſporter ſon pronom pour en faire un interrogant.

Et il faut prendre garde, que, lorſque la premiere perſonne du verbe finit par un *e* féminin, comme, j'*aime*, je *penſe*, alors, cet *e* féminin, ſe change en maſculin dans l'interrogation, à cauſe de *je* qui ſuit, & dont l'*e* eſt encore féminin; parce que notre langue n'admet jamais deux *e* féminins de ſuite à la fin des mots. Ainſi il faut dire *aimé-je*, *penſé-je:* & au contraire il faut dire: *aime-tu*, *penſe-t-il*, *marque-t-il*, & ſemblables.

Des Interjections.

Les interjections ſont des mots qui ne ſignifient auſſi rien hors de nous: mais ce ſont ſeulement des voix plus naturelles qu'artificielles, qui marquent le mouvement de notre ame, *ha! ô! heu! helas!* &c.

CHAPITRE XXIV.

De la Syntaxe ou Conſtruction des mots enſemble.

IL reſte à dire un mot de la Syntaxe ou conſtruction des mots enſemble, dont il ne ſera pas difficile de donner des notions générales, ſuivant les principes que nous avons établis.

La conſtruction des mots ſe diſtingue généralement, en celle de con-

venance, quand les mots doivent convenir ensemble; & en celle de régime, quand l'un des deux cause une variation dans l'autre. VIII. C L. N°. I.

La premiere, pour la plus grande partie, est la même dans toutes les langues; parce que c'est une suite naturelle de ce qui est en usage presque par-tout, pour mieux distinguer le discours.

Ainsi la distinction des deux nombres, singulier & plurier, a obligé d'accorder le substantif avec l'adjectif en nombre; c'est-à-dire, de mettre l'un au singulier ou au plurier, quand l'autre y est. Car le substantif étant le sujet qui est marqué confusément, quoique directement, par l'adjectif, si le mot substantif marque plusieurs, il y a plusieurs sujets de la forme marquée par l'adjectif; & par conséquent, il doit être au plurier: *homines docti*, *hommes doctes*.

La distinction du féminin & masculin a obligé de même de mettre en même genre le substantif & l'adjectif, ou l'un & l'autre quelquefois au neutre, dans les langues qui en ont; car ce n'est que pour cela qu'on a inventé les genres.

Les verbes, de même, doivent avoir la convenance des nombres & des personnes avec les noms & les pronoms.

Que s'il se rencontre quelque chose de contraire en apparence à ces regles, c'est par figure; c'est-à-dire, en sous-entendant quelque mot, ou en considérant les pensées plutôt que les mots mêmes, comme nous le dirons ci-après.

La Syntaxe de régime, au contraire, est presque toute arbitraire, & par cette raison se trouve très-différente dans toutes les langues. Car les unes font les régimes par les cas; les autres, au lieu de cas, ne se servent que de petites particules, qui en tiennent lieu, & qui ne marquent même que peu de ces cas; comme en françois & en espagnol, on n'a que *De*; & *A*, qui marquent le génitif & le datif: les Italiens y ajoutent *Da* pour l'ablatif. Les autres cas n'ont point de particules; mais le simple article, qui même n'y est pas toujours.

On peut voir sur ce sujet ce que nous avons dit ci-dessus, des prépositions & des cas.

Mais il est bon de remarquer quelques maximes générales, qui sont de grand usage dans toutes les langues.

La premiere, qu'il n'y a jamais de nominatif qui n'ait rapport à quelque verbe exprimé ou sous-entendu; parce que l'on ne parle pas seulement pour marquer ce que l'on conçoit, mais pour exprimer ce que l'on pense de ce que l'on conçoit, ce qui se marque par le verbe.

La seconde, qu'il n'y a point aussi de verbe qui n'ait son nominatif, exprimé ou sous-entendu; parce que le propre du verbe étant d'affir-

VIII. CL. N°. I. mer, il faut qu'il y ait quelque chose dont on affirme : ce qui est le sujet ou le nominatif du verbe, quoique devant les infinitifs il soit à l'accusatif : *scio Petrum esse doctum.*

La troisieme, qu'il n'y peut avoir d'adjectif, qui n'ait rapport à un substantif ; parce que l'adjectif marque confusément un substantif qui est le sujet de la forme, qui est marquée distinctement par ces adjectifs : *Doctus*, *savant*, a rapport à quelqu'un qui soit savant.

La quatrieme, qu'il n'y a jamais de génitif dans le discours, qui ne soit gouverné d'un autre nom ; parce que ce cas marquant toujours ce qui est comme le possesseur, il faut qu'il soit gouverné de la chose possédée. C'est pourquoi, ni en grec, ni en latin, aucun verbe ne gouverne proprement le génitif, comme on l'a fait voir dans les Nouvelles Méthodes pour ces langues. Cette regle peut être plus difficilement appliquée aux langues vulgaires, parce que la particule *de*, qui est la marque du génitif, se met souvent pour la préposition *ex* ou *de.*

La cinquieme, que le régime des verbes est souvent pris de diverses especes de rapports enfermés dans les cas, suivant le caprice de l'usage : ce qui ne change pas le rapport spécifique à chaque cas ; mais fait voir que l'usage en a pu choisir tel ou tel à sa fantaisie.

Ainsi l'on dit en latin *juvare aliquem*, & l'on dit, *opitulari alicui*, quoique ce soit deux verbes d'aider ; parce qu'il a plu aux Latins de regarder le régime du premier verbe comme le terme où passe son action ; & celui du second, comme un cas d'attribution, à laquelle l'action du verbe avoit rapport.

Ainsi l'on dit en françois, servir quelqu'un, & servir à quelque chose.

Ainsi, en espagnol, la plupart des verbes actifs gouvernent indifféremment le datif ou l'accusatif.

Ainsi un même verbe peut recevoir divers régimes, sur-tout en y mêlant celui des prépositions, comme *præstare alicui*, ou *aliquem*, surpasser quelqu'un. Ainsi l'on dit, par exemple, *eripere morti aliquem*, ou *mortem alicui*, ou *aliquem à morte* ; & semblables.

Quelquefois même ces divers régimes ont la force de changer le sens de l'expression, selon que l'usage de la langue l'a autorisé : car par exemple, en latin, *cavere alicui*, est veiller à sa conservation ; & *cavere aliquem*, est se donner de garde de lui : en quoi il faut toujours consulter l'usage dans toutes les langues.

Des figures de construction.

Ce que nous avons dit ci-dessus de la Syntaxe, suffit pour en com-

prendre l'ordre naturel, lorſque toutes les parties du diſcours ſont ſimplement exprimées; qu'il n'y a aucun mot de trop, ni de trop peu, & qu'il eſt conforme à l'expreſſion naturelle de nos penſées. VIII. CL. N°. I.

Mais, parce que les hommes ſuivent ſouvent plus le ſens de leurs penſées, que les mots dont ils ſe ſervent pour les exprimer, & que ſouvent, pour abréger, ils retranchent quelque choſe du diſcours; ou bien que regardant à la grace, ils y laiſſent quelque mot qui ſemble ſuperflu, ou qu'ils en renverſent l'ordre naturel; de-là eſt venu qu'ils ont introduit quatre façons de parler, qu'on nomme *figurées*, & qui ſont comme autant d'irrégularités dans la Grammaire, quoiqu'elles ſoient quelquefois des perfections & des beautés dans la langue.

Celle qui s'accorde plus avec nos penſées qu'avec les mots du diſcours, s'appelle SYLLEPSE ou *conception;* comme quand je dis, *il eſt ſix heures:* car ſelon les mots, il faudroit dire, *elles ſont ſix heures*, comme on le diſoit même autrefois, & comme on dit encore, ils ſont ſix, huit, dix, quinze hommes, &c. Mais, parce que ce que l'on prétend n'eſt que de marquer un temps précis, & une ſeule de ces heures, ſavoir la ſixieme, ma penſée qui ſe jette ſur celle-là, ſans regarder aux mots, fait que je dis, *il eſt ſix heures*; plutôt qu'*elles ſont ſix heures.*

Et cette figure fait quelquefois des irrégularités contre les genres; comme, *Ubi eſt ſcelus qui me perdidit.* Contre les nombres; comme *Turba ruunt.* Contre les deux enſemble; comme, *Pars merſi tenuere ratem*, & ſemblables.

Celle qui retranche quelque choſe du diſcours s'appelle ELLIPSE, ou *défaut;* car quelquefois on ſous-entend le verbe: ce qui eſt très-ordinaire en Hébreu, où le verbe ſubſtantif eſt preſque toujours ſous-entendu: quelquefois le nominatif, comme *pluit*, pour *Deus*, ou *natura pluit:* quelquefois le ſubſtantif, dont l'adjectif eſt exprimé; *paucis te volo*, ſup. *verbis alloqui:* quelquefois le mot qui en gouverne un autre, comme *eſt Romæ*, pour, *eſt in urbe Romæ;* & quelquefois celui qui eſt gouverné, comme *Faciliùs reperias* (ſup. *homines*) *qui Romam proficiſcantur*, *quàm qui Athenas.* Cic.

La façon de parler qui a quelque mot de plus qu'il ne faut, s'appelle PLEONASME, ou *abondance;* comme *vivere vitam*, *magis major*, &c.

Et celle qui renverſe l'ordre naturel du diſcours, s'appelle HYPERBATE, ou *Renverſement.*

On peut voir des exemples de toutes ces figures dans les Grammaires des langues particulieres, & ſur-tout dans les Nouvelles Méthodes que l'on a faites pour la grecque & pour la latine, où on en a parlé aſſez amplement.

VIII. CL. N°. I. J'ajouterai seulement, qu'il n'y a guere de langue qui use moins de ces figures que la nôtre, parce qu'elle aime particuliérement la netteté, & à exprimer les choses, autant qu'il se peut, dans l'ordre le plus naturel & le plus désembarrassé; quoiqu'en même temps elle ne cede à aucune en beauté, ni en élégance.

AVERTISSEMENT

[*Du second Editeur, en* 1664.]

On n'a point parlé, dans cette Grammaire, des mots dérivés ni des composés, dont il y auroit encore beaucoup de choses très-curieuses à dire; parce que cela regarde plutôt l'ouvrage d'un Dictionnaire général, que de la Grammaire générale. Mais l'on est bien aise d'avertir, que, depuis la premiere impression de ce livre, il s'en est fait un autre, intitulé: La Logique, ou l'Art de penser, qui, étant fondé sur les mêmes principes, peut extrêmement servir pour l'éclaircir, & prouver plusieurs choses qui sont traitées dans celui-ci.



TABLE

VIII. C L
N°. I.

TABLE

DES TITRES ET CHAPITRES DE LA GRAMMAIRE GÉNÉRALE.

PREMIERE PARTIE.

Où il eſt parlé des lettres & des caracteres de l'écriture.

SECONDE PARTIE.

Où il eſt parlé des principes & des raiſons, ſur leſquelles ſont appuyées les diverſes formes de la ſignification des mots.

PRIVILEGE DU ROI.

LOUIS, par la grace de Dieu, Roi de France & de Navarre: A nos amés & féaux Conſeillers, les gens tenant nos Cours de Parlements, Maîtres des Requêtes ordinaires de notre Hôtel, Grand-Conſeil, Prévôt de Paris, Baillifs, Sénéchaux, leurs Lieutenants-Civils, & autres nos Juſticiers, qu'il appartiendra, Salut. Jean de Nully, Libraire à Paris, Nous ayant fait ſupplier de lui accorder nos Lettres de permiſſion, pour l'impreſſion d'un Livre intitulé: *La Grammaire générale & raiſonnée.* Nous avons permis & permettons par ces préſentes au dit de Nully, de faire imprimer le dit Livre en telle forme, marge, caractere, & autant de fois que bon lui ſemblera, & de le vendre, faire vendre & débiter par-tout notre Royaume, pendant le temps de trois années conſécutives, à compter du jour de la date des dites préſentes. Faiſons défenſes à tous Imprimeurs, Libraires & autres perſonnes, de quelque qualité & condition qu'elles ſoient, d'en introduire d'impreſſion étrangere, dans aucun lieu de notre obéiſſance: A la charge que ces préſentes ſeront enrégiſtrées tout au long ſur le Regiſtre de la Communauté des Imprimeurs & Libraires de Paris, & ce dans trois mois de la date d'icelles; que l'impreſſion du dit Livre ſera faite dans notre Royaume & non ailleurs, en bon papier & en beaux caracteres, conformément aux Réglements de la Librairie; & qu'avant que de l'expoſer en vente, il en ſera mis deux exemplaires dans notre Bibliotheque publique, un dans celle de notre Château du Louvre, & un dans celle de notre très-cher & féal Chevalier Chancelier de France, le Sieur Phélypeaux, Comte de Pontchartrain, Commandeur de nos Ordres; le tout à peine de nullité des préſentes: Du contenu deſquelles vous mandons & enjoignons, de faire jouir l'Expoſant ou ſes ayans cauſe, pleinement & paiſiblement ſans ſouffrir qu'il leur ſoit fait aucun trouble ou empêchement: Voulons qu'à la copie des dites préſentes, qui ſera imprimée au commencement ou à la fin du dit Livre, foi ſoit ajoutée comme à l'original. Commandons au premier notre Huiſſier ou Sergent, de faire, pour l'exécution d'icelles, tous Actes requis & néceſſaires, ſans autre permiſſion: Et nonobſtant Clameur de Haro, Charte Normande & Lettres à ce contraires; car tel eſt notre plaiſir. Donné à Fontainebleau, le vingt-

VIII. CL. N°. I. neuvieme jour de Juillet, l'an de grace mil sept cent huit, & de notre regne le soixante-sixieme. Par le Roi en son Conseil.

LECOMTE.

Registré sur le Registre, N°. 2, de la Communauté des Imprimeurs & Libraires de Paris, page 683, N°. 683, conformément aux Réglements, & notamment à l'Arrêt du Conseil du 13 *Août* 1703.

A Paris ce cinq Août 1708.

Signé, L. SÉVESTRE, *Syndic*.



VIII. Cl. N°. II.

MÉMOIRE
SUR
LE RÉGLEMENT DES ÉTUDES
DANS LES LETTRES HUMAINES;

PAR M. ARNAULD, DOCTEUR DE SORBONNE.

(*Avec des Notes, attribuées à M.* ROLIN.)

[Imprimé pour la premiere fois.]

LE réglement & l'ordre des études se doit prendre & de la fin qu'on s'y propose, & des moyens dont on se sert pour y arriver. Car entre les diverses fins que l'on peut avoir, il faut choisir celles qui apportent des utilités plus considérables, plus générales & plus durables. Et entre les divers moyens que l'on peut embrasser, il faut se servir de ceux qui y conduisent le plus directement & avec plus de facilité. I. Abus dans les études classiques.

Il y en a qui instruisent les enfants d'une maniere qui semble n'avoir pour but que d'en faire des Poëtes : car ils ne leur parlent que de poésie ; ils ne les occupent presque qu'à apprendre à faire des vers, & ils ne leur donnent de l'estime & de l'émulation que pour ce seul exercice (*a*). D'autres se proposent seulement de les instruire de la langue latine, autant qu'il est nécessaire pour entendre la Philosophie & la Théologie Scholastique : ce qui les laisse dans une ignorance entiere de ce qu'on appelle les *Belles-Lettres*. Mais la fin à laquelle il semble que tendent les manieres ordinaires dont on les instruit, c'est de les former à faire des amplifications, des déclamations, & autres sortes de compositions qu'on fait dans les Colleges ; comme des thêmes & des phrases en l'air, vuides de sens, pour leur faire apprendre des regles qu'on peut leur enseigner de vive voix ; &c. C'est cependant par-là qu'on mesure ordinairement leur avancement ; c'est par-là que l'on distribue les rangs dans les Classes ; c'est à ces exercices seuls que l'on destine les prix (*b*),

(*a*) Il y a déja bien des Colleges où l'on est revenu de cette erreur.

(*b*) Maniere de récompenser les enfants, qui ne donne de l'espérance & du courage qu'à deux ou trois dans un cent. Tout le reste se soucie peu de faire des efforts, ou n'en fait qu'avec nonchalence, & par crainte de déplaire aux parents ; en sorte que l'inclination

VIII. Cl. qui ſont l'objet de l'ambition des Ecoliers ; & enfin c'eſt par-là que l'on
N°. II. juge, s'ils ſont dignes de paſſer à une Claſſe plus haute.

Si l'on joint à cela le temps que l'on y emploie à apprendre des Pieces de théatre, ou d'autres déclamations de la façon des Régents ; à écrire ſous eux des dictées, des corrections de thêmes, des Rhétoriques qu'ils auront faites, on trouvera que la lecture des anciens Auteurs, fait la partie la moins conſidérable des études que l'on fait préſentement dans les Colleges.

Cependant comme le temps des enfants eſt borné ; que leur application l'eſt encore davantage ; que leur émulation ne ſe porte d'ordinaire que vers un objet ; que les exercices qui ſont les plus eſtimés, & auxquels on attache l'honneur & les récompenſes l'emportent toujours, il arrive par toutes ces raiſons, que la lecture des Auteurs eſt entiérement négligée, ou que ce qu'ils en ont vu, n'eſt pas à beaucoup près ſuffiſant pour leur former le goût.

C'eſt pourquoi l'on voit par expérience, que la plupart ſortent préſentement des Colleges ſans entendre le latin, & ſans aucune autre lecture des Livres que de ceux qu'ils liſent pendant les Claſſes. Et comme ils n'ont pas aſſez d'ardeur pour ſuppléer à ces défauts par des études particulieres (car il faut prendre les enfants comme ils ſont, & non pas comme ils devroient être) leur travail ſe termine d'ordinaire à ſe remplir la tête d'expreſſions fauſſes, de mauvais tours qu'ils trouvent dans des Livres, de phraſes qu'ils font entrer dans leurs compoſitions ; & tout cela s'efface en peu de temps de leur mémoire, parce que ces mots, ces phraſes ne tiennent à rien de piquant, d'intéreſſant, qui les fixe. Ils demeurent donc dans une ignorance entiere de la langue latine, & hors d'état de lire les Livres qui y ſont écrits ; principalement ceux dont le ſtyle eſt plus pur & plus élégant, parce qu'ils ſont plus difficiles, & plus éloignés du tour de notre langue. Ce défaut eſt de plus grande importance qu'on ne peut ſe l'imaginer, parce qu'en appliquant ainſi les enfants à des exercices peu utiles, on les détourne en effet de ceux qui ſont incomparablement plus néceſſaires.

Les Médecins, les Juriſconſultes, les Prêtres, les Officiers, les Marchands, les gens d'affaires, n'ont pas beſoin de ſavoir faire des thêmes, des vers ou des *chries* ou amplifications. L'uſage de ces choſes eſt preſque inutile, & ne s'étend pas hors des Colleges. De la façon qu'on les fait faire, la plupart de ceux qui étudient en ſont incapables. A peine

& le goût n'y ont aucune part : auſſi tout cela ſe fait-il bien mal. C'eſt encore pire pour les devoirs journaliers, pour leſquels il n'y a rien du tout à eſpérer. La réponſe à tout cela eſt plus bas.

en trouve-t-on dans cent deux ou trois qui y réussissent. Les autres s'y rompent la tête inutilement : au lieu qu'ils ont tous besoin d'entendre le latin ; les uns pour instruire, les autres pour s'instruire eux-mêmes ; & que c'est la chose dont ils sont le plus généralement incapables. VIII. C l. N°. II.

II. Inconvénients de ces abus.

Les inconvénients qui naissent de ces désordres sont extrêmes. 1°. Il arrive de-là, que la plupart des Ecoliers sortent du College sans science. Les charges de Judicature ou les dignités de l'Eglise sont remplies d'ignorants, qui causent des maux infinis dans l'Eglise & dans l'Etat.

2°. Que n'étant pas accoutumés à lire faute d'entendre, & ne le pouvant faire sans dégoût, ils s'y appliquent peu dans la suite de leur vie ; & ainsi ne pouvant demeurer sans rien faire, ils se jettent dans une vie de déréglement & d'oisiveté, pernicieuse au genre humain.

3°. Que ceux qui, dans la suite, sont obligés ou d'écrire, ou de parler latin, ne s'étant pas formés sur le style des Anciens, ne le peuvent faire que d'une maniere basse & barbare ; & c'est la principale cause qui a répandu la barbarie dans la Philosophie & la Théologie Scholastique. (c)

4°. Que les Théologiens Catholiques, ayant mal entendu les Lettres humaines, & oubliant en Philosophie & en Théologie le peu qu'ils en ont mal appris, & par conséquent facile à perdre, se trouvent ensuite hors d'état de soutenir avec honneur la cause de l'Eglise contre les hérétiques, & leur demeurent de beaucoup inférieurs en ce point : ce qui apporte un notable préjudice à l'Eglise, affoiblit la vérité, & fortifie l'erreur.

III. Moyens d'y remédier.

L'unique voie pour remédier à ces inconvénients, c'est de changer de fin & de moyen, puisque c'est le mauvais choix qu'on a fait qui les attire. La fin que l'on se propose, devroit être de régler tellement les études des Colleges, qu'il fût moralement impossible, que les Ecoliers qui y auroient passé le temps que l'on y emploie d'ordinaire, n'entendissent pas le latin facilement, & n'eussent lu la plus grande partie des Auteurs qu'on appelle Classiques. Et que ceux qui auroient plus de génie écrivissent en cette langue, d'une maniere noble & élevée, & qui eût quelque air de l'Antiquité ; & l'on réussiroit sans doute dans ce dessein, si l'on observoit les avis suivants.

1°. L'examen que l'on fait des Ecoliers, pour les faire passer d'une Classe à une autre, doit consister uniquement à voir s'ils entendent parfaitement les Auteurs qu'on leur aura fait voir dans la Classe d'où ils prétendent sortir ; sans quoi l'on doit les y retenir avec une rigueur in-

(c) La Philosophie sur-tout a beaucoup changé en bien depuis M. Arnauld, & il auroit vu avec bien de la joie, quelques braves Professeurs, à qui l'on a des obligations infinies, aussi-bien qu'à ceux qui ont su les connoître & les mettre en place.

VIII. CL. N°. II. flexible, à moins qu'ils ne ſoient bien reconnus incapables de mieux faire, ou de faire plus (*d*).

2°. On doit employer indiſpenſablement, toutes les fois que l'on entre en Claſſe, & le matin & l'après midi, une heure entiere à l'explication d'un Auteur; & cet exercice doit être toujours préféré à tout autre, & n'être jamais omis.

3°. Il eſt ſur-tout très-important de couper cette explication en différentes portions, & d'obliger les jeunes gens à rendre compte en latin & en françois de ce qu'on leur a expliqué. On les accoutumeroit ſans peine à prendre le vrai tour de la belle latinité, en les faiſant continuellement parler d'après les Auteurs purs; & on leur procureroit cet eſprit d'analyſe, ſi néceſſaire dans tous les états, mais ſur-tout dans l'Egliſe & dans la Robe; & même dans un Conſeil de guerre & d'Etat (*e*).

4°. Les jeunes gens s'interrogeroient mutuellement, & ſe redreſſeroient les uns les autres avec politeſſe: 1°. ſur le précis de ce qui a été traduit durant la ſemaine: 2°. ſur les penſées les plus remarquables, & ſur les plus beaux tours de la langue: 3°. ſur l'éclairciſſement que le Maître aura jugé néceſſaire de donner en peu de mots de certains paſſages.

5°. Le Régent doit avoir ſoin de faire marquer à la marge, d'une marque différente, les ſentences & les belles penſées, & généralement tout ce qu'il y aura de conſidérable dans les Auteurs, & d'en faire enſuite la revue, après que la lecture aura été faite; puis de raſſembler le tout ſur la fin de chaque ſemaine.

6°. On ne doit diſtribuer les places tous les mois, ou de quinze en quinze jours, que par l'examen de ceux qui auront mieux réuſſi dans tous les exercices, ſoit de vive voix, ſoit à traduire par écrit, non de françois en latin, mais de latin en françois, au moins dans les quatre premieres Claſſes inférieures. Car quel latin peut-on de bonne foi attendre de ceux qui ne connoiſſent pas encore cette langue (*f*)?

7°. Sans exclure les compoſitions pour leſquelles on propoſe des prix, on diſtribuera les principaux à ceux qui ſe ſont le plus diſtingués dans le cours des ſix premiers mois, ou de toute l'année ſi l'on n'en donne qu'une fois; & l'on animeroit par ce moyen l'eſpérance de tous les Ecoliers. Il ne faudroit pas oublier de nommer publiquement & de louer

(*d*) On peut ſur cela s'en rapporter à un Profeſſeur integre, exact, qui a des talents, & reconnu pour tel.

(*e*) Cet exercice utile, agréable & praticable, ne peut manquer d'être du goût de tous les Maîtres qui ont de la bonne volonté, & cet article eſt de la derniere importance.

(*f*) Si l'on exécutoit cet article, on feroit changer de face à toute une claſſe, & l'on y établiroit bientôt l'émulation.

louer ceux qui en auroient approché; mais les premiers de tous les prix doivent être donnés à ceux qui ont montré plus de Religion, & qui ont des mœurs irréprochables. Il faut nommer aussi ceux qui ont fait des efforts pour les imiter. Il faut récompenser le cœur avant l'esprit. Outre les Livres qu'on expliquera dans les Classes, on doit donner aussi un Livre aux Ecoliers à lire en particulier, en prescrivant le même à toute la Classe; & l'on doit les obliger, autant que l'on pourra, d'y employer tous les jours une heure de leur étude particuliere (g). VIII. C. N°. II.

8°. Afin de les appliquer davantage, il faut qu'il y ait un jour de la semaine destiné à faire la revue de ce Livre particulier, & dans lequel le Régent qui aura lu & marqué le Livre, interroge les Ecoliers sur les expressions difficiles, & sur les belles pensées qu'ils auront dû y remarquer, pour les rendre exacts & judicieux.

9°. Pour apprendre à parler dès les Classes inférieures, il est bon d'y obliger chaque jour deux Ecoliers à conter chacun une petite histoire, qu'ils prendront ou dans *Valere Maxime*, ou dans *Plutarque*, ou dans quel Livre ils voudront, en leur laissant le choix; & il faut estimer davantage ceux qui feront le récit d'une maniere plus libre, plus naturelle, & plus dans l'esprit de l'Auteur, sans s'assujettir aux mêmes termes & aux mêmes tours. Cette Histoire se doit conter en françois dans les trois premieres Classes inférieures, en leur indiquant des Livres françois. On ne donnera que très-peu de chose à réciter des Auteurs; & l'on exigera de tous qu'ils lisent chaque jour une telle portion de l'*Histoire de France*, & qu'ils soient prêts à en faire le récit de leur mieux.

10°. On doit employer peu de temps à la récitation des leçons que l'on donne à apprendre, & qui doivent être extrêmement courtes. C'est beaucoup d'y mettre un quart d'heure, parce que c'est une des choses qui font le plus perdre du temps. Quand le Régent expliquera les leçons, il doit se réduire à les faire bien entendre sans tant de discours (h).

11°. Les Régents ne feront jamais apprendre aucun vers, ni aucune déclamation de leur façon, ni ne dicteront point de Rhétorique qu'ils

(g) Des gens de bien ont remarqué, avec complaisance, que cela s'est exécuté, il n'y a pas long-temps, dans un des plus fameux Colleges de Paris; & qu'on vient de fonder un *prix de vertu* dans une Université de Province, où l'on essaie de faire revivre les études.

(h) On ne gagne rien en donnant de longues leçons, seches & désagréables, à apprendre par cœur aux enfants, qui ne les apprennent pas, ou qui les apprennent mal, & qui n'aboutissent qu'à mettre de mauvaise humeur les Maîtres & les écoliers. S'il y a des livres intitulés, Méthodes ou Syntaxes pour apprendre à écrire, ou pour la danse, ou pour la Musique, personne, qu'on sache, n'en est venu à bout sans pratiquer; on n'apprend les langues que par l'usage. On suppose qu'il fait, dans cette Syntaxe, la régle par laquelle on explique, que dans le Menuet, il faut couler le quatrieme pas; celui qui saura cette regle par cœur, sans faute, n'exécutera pas pour cela le quatrieme pas.

VIII. CL. N°. II. aient composée. Il faudroit expliquer sur-tout celle d'*Aristote*, de *Quintilien*, d'*Hermogenes*, avec les Livres *de Oratore* : l'*Orator*, *de claris Oratoribus* de Cicéron : on perd le plus clair du temps à dicter, &c.

12°. Il faut que le Régent qui donnera du françois à traduire en latin, le traduise auparavant lui-même de quelque ancien Auteur, afin de leur faire voir de quelle maniere cet Auteur s'est exprimé, & si les Ecoliers l'ont trouvé, il ne doit pas s'en mettre en peine. Le mal qu'ils auront eu volontairement en le cherchant (les ayant obligés de beaucoup lire, & à se déguiser) devient pour eux un très-grand avantage. Mais il faut les blâmer s'ils l'ont écrit sans y rien changer, l'ayant trouvé (*i*).

13°. Il seroit encore mieux de leur lire distinctement le latin de ce qu'on leur a dicté en françois ; & de les faire composer sur le champ d'après le latin qu'ils viennent d'entendre. Le modele est sûr. On ménage leur temps ; & réitérant cet exercice assez court, on les conduit à l'habitude de bien parler latin, sans rêver long-temps. Ainsi, au lieu d'un théme mal fait, par la voie ordinaire, on leur en feroit faire plusieurs excellents, en très-peu de temps, & que la plupart, ou peut-être tous, rapporteroient avec plaisir le lendemain.

14°. On ne doit point faire apprendre par cœur les fatras des Méthodes pour l'ordinaire mal conçues, mal digérées & ennuyantes pour de jeunes gens (*k*). On doit leur enseigner, de vive voix & par pratique, tout ce qu'on appelle regles, & les engager seulement à les rapporter comme une petite Histoire dans les petites Classes. A mesure qu'il se rencontre un nom, un verbe, hors de la regle générale, il faut le faire remarquer aux Ecoliers, & les obliger à en rendre compte comme on vient de l'expliquer pour la Classe suivante.

15°. Il est inutile de faire étudier par cœur les Oraisons entieres de Cicéron, parce qu'on ne les retient jamais ; & qu'il y en a peu qu'il soit utile de retenir. Au lieu de cela, il faut apprendre des endroits choisis de ces Oraisons, & particuliérement de ses Livres de Philosophie ; comme les Tusculanes, les Offices, &c.

Outre les endroits détachés de Cicéron, on peut leur faire encore apprendre utilement les Harangues des Historiens ; comme de *Sallufte*, de *Quinte-Curce*, de *Tite-Live*, & sur-tout de *Tacite*, le Panégyrique de *Pline*. On peut choisir aussi dans Tacite, outre les Harangues, certains

(*i*) La premiere partie de cet article est sagement pensée : applanissez les difficultés, on travaillera avec plaisir. Il est aisé d'attraper les jeunes gens, en ne les menant que par des chemins qu'ils ne connoissent pas.

(*k*) M. Arnauld insiste toujours sur cet abus pernicieux.

endroits qui sont fort beaux à apprendre, parce qu'ils contiennent beaucoup de sens (*l*). VIII. CL. N°. II.

16°. On peut pratiquer le même à l'égard de tous les Poëtes, à l'exception de *Virgile* & d'*Horace*, que l'on peut utilement apprendre tout entiers, & sur-tout de Virgile, le deuxieme, le quatrieme, le sixieme de l'Enéide, & les quatre des Géorgiques.

17°. On engagera les Ecoliers à recueiller les Sentences qu'on trouve en chemin, & à les apprendre par cœur.

18°. Il ne faut donner aux enfants des leçons & des traductions, & aux grands des compositions, qu'autant qu'on jugera raisonnablement qu'il leur restera de temps après la lecture des Auteurs prescrits. Cet article est plus important qu'on ne pense. Car on prend aisément le change là-dessus. On croit qu'en accablant les enfants de leçons & de compositions, il y a beaucoup à gagner. Rien de plus faux. Abandonnés à eux-mêmes pour les exercices, ils ne connoissent pas assez l'importance du temps pour l'employer. Ils ne se pressent point; le temps fuit; l'heure sonne: de-là les châtiments; tout est dans la tristesse, & le dégoût acheve de tout perdre. Ceux qui ont plus de facilité & de mémoire seront engagés à faire plus que les autres, en y attachant des récompenses (*m*).

19°. C'est ordinairement un temps perdu que de leur donner des vers à composer au logis. De soixante & dix ou quatre-vingts Ecoliers, il y en peut avoir deux ou trois de qui on arrache quelque chose. Le reste se morfond, ou se tourmente pour ne rien faire qui vaille. On peut prescrire une matiere à ceux qui montrent du goût & de la facilité, & exercer les autres selon leur portée. On peut cependant leur proposer à tous de composer sur le champ une petite piece de vers dont on leur donne le sujet; liberté à chacun de dire comment il tourneroit la matiere de chaque vers. Il part alors une Epithete d'un coin; il en vient une plus juste d'un autre; avec la permission de parler, qu'on demande & qu'on obtient par un signe seulement, pour éviter la confusion, on juge, on critique, on rend raison de son choix. Ceux qui ont le moins de feu s'évertuent, & tous essaient au moins de se distinguer: ce qui fait un exercice des plus propres à leur plaire, & à former du moins ceux qui ont quelque talent (*n*).

(*l*) Les jeunes gens apprennent toujours volontiers & facilement ce qu'ils entendent bien; il ne s'agit que de le leur faire entendre avant que d'exiger qu'ils l'apprennent.

(*m*) Il est étonnant que tant de bons & excellents Maîtres ne s'apperçoivent point de cette misere, puisqu'au lieu d'y remédier, on la soutient, & que même on l'augmente encore, en surchargeant les enfants. L'usage est un tyran bien redoutable, lorsqu'il se tourne en mal.

(*n*) Il n'y a pas de doute que les Maîtres ne soient responsables devant Dieu de la

VIII. CL. N°. II. 20°. Outre les examens annuels, il en faudroit deux plus rigoureux : l'un, pour monter de Rhétorique en Philosophie : l'autre, pour être reçu Maître ès-arts.

21°. On ne devroit recevoir à la Philosophie que ceux qui auroient bien répondu sur tous les Auteurs Classiques ; qu'ils n'eussent fait voir qu'ils les ont lus & qu'ils les entendent, & qu'ils ne fussent capables, en se préparant une heure, de faire un récit en latin d'une Histoire qui durât un quart-d'heure, & qu'on leur auroit indiquée de lire dans un texte pour la réciter après, sans s'assujettir aux termes ni aux expressions de l'Auteur (o).

22°. On ne devroit recevoir personne au degré de Maître ès-arts, qui ne fût en état de répondre : 1°. sur tous les Auteurs Classiques : 2°. sur toute la Philosophie : 3°. sur la Géographie ancienne & nouvelle : 4°. sur la Chronologie : 5°. sur l'Histoire sainte : 6°. sur l'Histoire ancienne grecque & latine : 7°. sur l'Histoire de France : 8°. qu'il ne fît voir qu'il auroit lu les Auteurs dont nous allons parler plus bas (p).

23°. Cette rigueur rétabliroit en splendeur la Faculté des Arts, & feroit que tous ceux qui prendroient des degrés seroient bien fondés dans les Lettres humaines. Elle retrancheroit le grand nombre d'ignorants qui les déshonorent : elle obligeroit à étudier pour n'être pas exclu de ces degrés nécessaires pour passer aux Facultés supérieures. Elle banniroit la barbarie & l'ignorance, de la Philosophie & de la Théologie, qui ne vient que de ce que ceux qui les enseignent n'ont pas assez lu les anciens Auteurs.

24°. Il faudroit établir de nouvelles formes pour rendre les examens solemnels, & pour empêcher qu'on ne fît grace à ceux qui n'auroient pas la science requise pour ce degré.

IV. Object. & répons. On peut faire plusieurs objections contre ce réglement, qu'il est bon de prévenir.

Premiere objection. On pourroit peut-être croire, que ce que l'on propose est impossible dans l'exécution ; & qu'en employant tant de temps à lire les Auteurs, soit dans la Classe, soit dans le particulier, il n'en peut rester assez pour les autres exercices.

Réponse. Pour répondre nettement à cette difficulté, il n'y a qu'à distribuer le temps des études publiques & particulieres selon les diverses Classes.

perte du temps des enfants. On en voit tous les jours passer une journée entiere à chercher une épithete qui n'est souvent pas la bonne : on ne fait pas des Poëtes par force.

(o) On pourroit encore s'en rapporter pour cela au sentiment du Professeur, qui connoît mieux que personne la capacité des jeunes gens.

(p) M. Arnauld avoit raison d'exiger tout cela : mais il falloit avoir établi ses regles huit ou neuf ans avant que de l'exécuter.

Je suppose que le temps qu'on passe en Classe est de deux heures & demie, tant le matin que le soir; c'est-à-dire, de cinq heures par jour, & que les Ecoliers en peuvent trouver autant pour leurs études particulieres. Cela supposé, on peut distribuer le temps en cette maniere. Il faut observer que l'explication du premier Auteur qu'on va indiquer à chaque Classe, durera impitoyablement une heure entiere, & une demi-heure pour le compte qu'on fera rendre des lectures particulieres, ou pour un exercice général de composition de vive voix. Le reste sera distribué comme le Régent le croira plus à propos. VIII. CH. N°. II.

SIXIEME CLASSE.

Le matin.

Turcellin.	1 heure.
Grammaire latine & françoise, qu'on lira seulement & qu'on expliquera.	½ heure.
Petites Histoires, interrogations sur les mots de l'Auteur.	½ heure.
Lecture françoise de Joseph.	½ heure.

L'après midi.

Phedre (q).	1 heure.
Enigmes de Luberius.	½ heure.
Grammaires.	½ heure.
Petites Histoires, interrogations, & lectures françoises.	½ heure.

On peut obliger les Ecoliers dans chaque Classe, à lire en particulier les Figures de la Bible, pour en rendre compte les jours marqués par le Régent.

CINQUIEME CLASSE.

Le matin.

Cornelius Nepos, alternativement & Quinte-Curce.	1 heure.
Endroits choisis de Cicéron.	½ heure.
Examen des traductions écrites.	½ heure.
Petites Histoires, principes de Géographie.	½ heure.

(q) Cet Auteur est bien difficile pour des commençants; il seroit bon en troisieme.

VIII. C L. N°. II.

L'après midi.

Térence . . . . 1 heure.
Epigrammes . . . . ¼ heure.
Répétition de la Grammaire . . . . ½ heure.
Petites Histoires, principes de Géographie . . . . . ¼ heure.

Auteurs particuliers.

Florus. Eutrope. Justin. Hérodien, traduit par Ange Politien.

QUATRIEME CLASSE.

Le matin.

La deuxieme Décade de Tite-Live . . . . 1 heure.
Livres choisis de Cicéron . . . . ¼ heure.
Examen des traductions . . . . ½ heure.
Petites Histoires & Géographie . . . . ½ heure.

L'après midi.

Sallufte . . . . 1 heure.
Le deuxieme, le quatrieme & le sixieme Livre de l'Enéide ½ heure.
Grammaire grecque . . . . ¼ heure.
Histoire & Géographie, qu'on doit faire marcher de compagnie dans la suite des Classes . . . . ½ heure.

Auteurs particuliers.

Les deux autres Décades de Tite-Live. César.

TROISIEME CLASSE.

Le matin.

Tacite . . . . 1 heure.
Harangues choisies . . . . ½ heure.
Examen des compositions . . . . ½ heure.
Histoire, &c. . . . . ¼ heure.

L'après midi.

VIII. Cl.
N°. II.

Satyres & Epîtres d'Horace . . . . 1 heure.
Endroits choisis de Virgile. . . . . ½ heure.
L'Evangile de S. Luc en grec, alternativement les Dialogues de Lucien, & Esope. . . . . ½ heure.
Histoire, Géographie. . . . . ¼ heure.

Auteurs particuliers.

Suetone. Ovide *de Ponto*. Les septieme, huitieme, dixieme, treizieme & quinzieme Satyres de Juvenal. . . . .

SECONDE CLASSE.

Cette Classe doit être particuliérement appliquée à la langue grecque; & l'on donnera à cette langue ce qu'on donnoit à la latine. . . . .

Le matin.

Hérodien. . . . . 1 heure.
Panégyrique de Pline . . . . ½ heure.
Examen des compositions. . . . . ½ heure.
Histoire, &c. . . . . ½ heure.

L'après midi.

Vies de Plutarque. . . . . 1 heure.
Endroits choisis de Lucien & autres Poëtes. . . . . ½ heure.
Homere. . . . . ½ heure.
Histoire, &c. . . . . ½ heure.

Auteurs particuliers.

Hérodote. Thucidide. Xénophon.

VIII. Cl.
N°. II.

RHÉTORIQUE.

Le matin.

Suarez, & alternativement la Rhétorique d'Aristote; puis de Quintilien, en passant des uns & des autres plusieurs choses. . . . . 1 heure.
Examen des compositions. . . . . ¼ heure.
Histoire, &c. . . . . ½ heure.

L'après midi.

Morales de Plutarque, & Séneque le Philosophe . . . 1 heure.
Lieux choisis des Poëtes nouveaux . . . . ½ heure.
Euripide alternativement & Sophocle. . . . . ½ heure.
Histoire, &c. . . . . ½ heure.

Auteurs particuliers.

Pline le naturaliste. Elian. Les Oraisons de Cicéron & de Démosthene. Isocrate, &c.

Il faut remarquer que dans les trois premieres Classes inférieures, on s'arrête aux mots plus qu'aux pensées; & dans les autres tout le contraire. On n'est pas obligé de faire expliquer en Rhétorique tout l'Auteur en françois; mais on fait arrêter le lecteur sur les beaux endroits, pour les faire remarquer, ou les éclaircir.

Comme ce qu'on a indiqué d'Auteurs, ne suffisent pas pour remplir tout le temps de l'année de chaque Classe, les Régents en prescriront d'autres selon le temps qu'on pourra avoir de reste; & cela montre que le Réglement n'est point impossible, puisqu'il y aura du temps à remplir. Ce qu'on gagne par l'exclusion des vers dans les hautes Classes, des thêmes dans les petites, & enfin des leçons qui ne produisent rien qui vaille, donnera un temps qui sera bien plus agréablement employé à lire pour rendre compte, & à apprendre par cœur les endroits choisis indiqués; enfin, à se préparer soi-même sur ce qu'on aura marqué des Grammaires latine & grecque, & sur la Rhétorique, suivant les Classes auxquelles on aura indiqué une ou deux regles de Grammaire, sur lesquelles on interrogera la Classe suivante du soir ou du matin, sans assujettir personne à l'apprendre mot pour mot. On se livrera plus volontiers

à cette

à cette étude, qui servira même à faire de petits raisonnements; & l'on en verra plus de cette maniere qu'on n'auroit fait de l'autre. VIII. CL. N°. II.

Seconde objection. En faisant moins de compositions, on n'apprendra ni à écrire, ni à parler latin.

Réponse. On répond, que les jeunes gens apprendront à coup sûr beaucoup plus en lisant beaucoup, & en parlant fréquemment, d'après ces Auteurs purs, qu'en écrivant beaucoup de dictées & de mauvaises expressions qu'ils emploient, & qu'il faut corriger. N'étant pas en état de produire des pensées solides, ils ne font autre chose, dans toutes ces compositions de College, que de contracter l'habitude de mal parler & de mal penser. Tout au contraire, en leur remplissant la tête de beaux modeles, ils se formeront le jugement, &c. (r)

Troisieme objection. Les Régents ne se forment pas si on leur ôte la liberté de haranguer.

Réponse. Mais on répond, qu'ils peuvent haranguer tant qu'ils voudront, pourvu que ce ne soit pas dans le temps des Classes destinées à l'instruction des Ecoliers. Il ne faut pas tant de discours pour montrer une beauté dans un Auteur, &c.

*Jugement d'un ancien Professeur de l'Université de *** sur ce plan d'étude, qui lui a long-temps servi de regle.*

De tous les exercices celui qu'une épreuve journaliere de huit années consécutives m'a fait connoître le plus utile, & réellement le plus aisé, c'est celui d'expliquer sans quartier durant la premiere heure de chaque Classe, un même Auteur; & après l'explication de chaque page ou Chapitre, d'obliger les jeunes gens à en rendre compte, les uns en françois, les autres en latin. Il n'est pas croyable combien cet exercice fort simple devient intéressant, par la variété des interrogations: combien il anime les jeunes gens, par la nécessité de se tenir toujours prêts de répondre: combien enfin il leur donne de facilité à s'énoncer dans leur langue, & à s'exprimer noblement en latin.

Au lieu de fatiguer les enfants par la nécessité d'apprendre par cœur de longues leçons, je me suis très-bien trouvé de leur exercer la mémoire & le jugement, en les accoutumant à raconter le matin pour toute leçon, soit en françois, soit en latin, à leur volonté, l'endroit où ils en sont dans l'Historien latin ou françois, dont ils font leur lecture particuliere.

(r) Il n'y a point de replique à cette sage réponse de M. Arnauld.

VIII. CL. N°. II. Il y a quelque chose à rabattre sur le choix des Auteurs. La pratique en entier m'en étoit impossible, parce que ceux qu'on m'envoyoit en Rhétorique n'avoient pas été menés par cette méthode.

Mais la distribution du temps, & la nature des exercices sont très-praticables. Ce que j'y ai trouvé de meilleur, après la méthode de faire parler latin sur le champ, & toujours d'après un bon modele, c'est celle d'accoutumer les Maîtres à se taire : ce qui conserve leurs poumons, & leur épargne bien du ridicule.



LA LOGIQUE,

OU

L'ART DE PENSER,

CONTENANT,

OUTRE LES REGLES COMMUNES,

PLUSIEURS OBSERVATIONS NOUVELLES,

PROPRES A FORMER LE JUGEMENT.

Sur la cinquieme édition, revue & de nouveau augmentée; faite à Paris, chez Guillaume Desprez, &c. en 1683. Avec Privilege du Roi.

N 2

VIII. C L.
N°. III.

AVIS

[DU PREMIER ÉDITEUR, en 1662.]

LA naissance de ce petit ouvrage est due entiérement au hasard, & plutôt à une espece de divertissement, qu'à un dessein sérieux. Une personne de condition entretenant un jeune Seigneur, qui, dans un âge peu avancé, faisoit paroître beaucoup de solidité & de pénétration d'esprit, lui dit, qu'étant jeune, il avoit trouvé un homme qui l'avoit rendu en quinze jours capable de répondre d'une partie de la Logique. Ce discours donna occasion à une autre personne qui étoit présente, & qui n'avoit pas grande estime de cette science, de répondre en riant, que si M. . . . . en vouloit prendre la peine, on s'engageroit bien de lui apprendre en quatre ou cinq jours, tout ce qu'il y avoit d'utile dans la Logique. Cette proposition, faite en l'air, ayant servi quelque temps d'entretien, on se résolut d'en faire l'essai: mais comme on ne jugea pas les Logiques ordinaires assez courtes ni assez nettes, on eut la pensée d'en faire un petit abrégé, qui ne fût que pour lui.

Le Duc de Chevreuse, fils du Duc de Luines.

Monsieur Arnauld.

C'est l'unique vue qu'on avoit lorsqu'on commença d'y travailler, & l'on ne pensoit pas y employer plus d'un jour; mais quand on voulut s'y appliquer, il vint dans l'esprit tant de réflexions nouvelles, qu'on fut obligé de les écrire pour s'en décharger: ainsi, au lieu d'un jour, on y en employa quatre ou cinq, pendant lesquels on forma le corps de cette Logique, à laquelle on a depuis ajouté diverses choses.

Or quoiqu'on ait embrassé beaucoup plus de matieres qu'on ne s'étoit engagé de faire d'abord, néanmoins l'essai en réussit comme on se l'étoit promis: car ce jeune Seigneur l'ayant lui-même réduite en quatre tables, il en apprit facilement une par jour, sans même qu'il eût presque besoin de personne pour l'entendre. Il est vrai qu'on ne doit pas espérer, que d'autres que lui y entrent avec la même facilité, son esprit étant tout-à-fait extraordinaire dans toutes les choses qui dépendent de l'intelligence.

Voilà la rencontre qui a produit cet ouvrage. Mais quelque sentiment qu'on en ait, on ne peut, au moins avec justice, en désapprouver l'im-

VIII. C L. N°. III. *pression, puisqu'elle a été plutôt forcée que volontaire. Car plusieurs personnes en ayant tiré des copies manuscrites, ce qu'on sait assez ne se pouvoir faire sans qu'il s'y glisse beaucoup de fautes, on a eu avis que les Libraires se disposoient de l'imprimer. De sorte qu'on a jugé plus à propos de le donner au public correct & entier, que de permettre qu'on l'imprimât sur des copies défectueuses. Mais c'est aussi ce qui a obligé d'y faire diverses additions, qui l'ont augmenté de près d'un tiers, parce qu'on a cru qu'on devoit étendre ces vues plus loin qu'on n'avoit fait en ce premier essai. C'est le sujet du premier Discours, où l'on explique la fin qu'on s'y est proposée, & la raison des matieres qu'on y a traitées.*



AVERTISSEMENT

[*DE MONSIEUR NICOLE*]

ÉDITEUR DE LA CINQUIEME ÉDITION.

ON a fait diverses additions importantes à cette nouvelle édition de la Logique, dont l'occasion a été, que les Ministres se sont plaints de quelques remarques qu'on y avoit faites; ce qui a obligé d'éclaircir & de soutenir les endroits qu'ils ont voulu attaquer. On verra par ces éclaircissements, que la raison & la foi s'accordent parfaitement, comme étant des ruisseaux de la même source, & que l'on ne sauroit guere s'éloigner de l'une sans s'écarter de l'autre. Mais quoique ce soient des contestations théologiques qui ont donné lieu à ces additions, elles ne sont pas moins propres ni moins naturelles à la Logique, & on les auroit pu faire quand il n'y auroit jamais eu de Ministres au monde, qui auroient voulu obscurcir les vérités de la foi par de fausses subtilités.

NB. *Les additions, faites à la cinquieme édition, sont les Chapitres IV & XV de la premiere Partie; & les Chapitres I, II, XII & XIV de la seconde Partie.*



VIII. CL.
N°. III.

AVERTISSEMENT

DE L'ÉDITEUR DE LA COLLECTION.

ON verra dans les Préfaces historiques, l'histoire de la Logique *ou de l'*Art de penser. *Nous nous bornons à dire ici, que, quoique M. Arnauld ne soit Auteur que du* corps *de cet ouvrage, nous croyons néanmoins devoir le donner avec toutes les additions que M. Nicole y a faites. Il certifie lui-même, dans l'*Avis *qu'il mit à la tête de la premiere édition, qu'en donnant l'ouvrage au public, pour prévenir l'impression que les Libraires se disposoient d'en faire sur des copies défectueuses, on fut obligé d'y faire diverses additions, qui augmenterent l'ouvrage, dit-il,* de près d'un tiers. *Ces additions paroissent être différentes de celles dont il est fait mention à la fin du Chapitre X de la quatrieme Partie de la premiere édition, qui avoient augmenté cette Logique* de près de moitié, depuis les premiers essais qui en avoient été faits (*par M. Arnauld*) en quatre ou cinq jours.

La quatrieme édition, faite en 1674, *fut augmentée d'un sixieme. On y ajouta en entier le Chapitre X de la premiere Partie, les Chapitres XIII, XIV & XV de la troisieme, & le premier de la quatrieme; & on fit des changements & additions considérables, sur-tout aux Chapitres IX & X de la seconde Partie, & aux XIX & XX de la troisieme.*

La cinquieme édition, faite en 1683, *fut encore augmentée de près d'un dixieme. Les Chapitres IV & XV de la premiere Partie, & les Chapitres I, II, XII & XIV de la seconde, furent ajoutés en entier. Il est vrai que les deux premiers & les deux derniers sont ou des extraits du Livre de la Perpétuité de la Foi, ou des éclaircissements touchant les matieres qui y sont traitées; & les deux autres, savoir le premier & le second de la seconde Partie, sont tirés, presqu'en entier, de la* Grammaire générale.

Nous avons mis entre deux crochets quarrés [ ] *tout ce que nous avons trouvé de plus dans la quatrieme édition que dans la premiere; & nous avons de plus marqué par une étoile *, les additions qui y furent encore faites dans la cinquieme édition.*

Nous observerons de plus, que dans la quatrieme édition, on corrigea & on retrancha même plusieurs endroits de la premiere édition.

VIII. C L.
N°. III.

PREMIER DISCOURS,

Où l'on fait voir le dessein de cette nouvelle Logique.

IL n'y a rien de plus estimable que le bon sens & la justesse de l'esprit dans le discernement du vrai & du faux. Toutes les autres qualités de l'esprit ont des usages bornés ; mais l'exactitude de la raison est généralement utile, dans toutes les parties & dans tous les emplois de la vie. Ce n'est pas seulement dans les sciences qu'il est difficile de distinguer la vérité de l'erreur, mais aussi dans la plupart des sujets dont les hommes parlent, & des affaires qu'ils traitent. Il y a presque par-tout des routes différentes ; les unes vraies, les autres fausses, & c'est à la raison d'en faire le choix. Ceux qui choisissent bien, sont ceux qui ont l'esprit juste ; ceux qui prennent le mauvais parti, sont ceux qui ont l'esprit faux ; & c'est la premiere & la plus importante différence qu'on peut mettre entre les qualités de l'esprit des hommes.

Ainsi la principale application qu'on devroit avoir, seroit, de former son jugement, & de le rendre aussi exact qu'il le peut être ; & c'est à quoi devroit tendre la plus grande partie de nos études. On se sert de la raison comme d'un instrument pour acquérir les sciences, & on se devroit servir, au contraire, des sciences, comme d'un instrument pour perfectionner sa raison ; la justesse de l'esprit étant infiniment plus considérable, que toutes les connoissances spéculatives, auxquelles on peut arriver par le moyen des sciences les plus véritables & les plus solides : ce qui doit porter les personnes sages à ne s'y engager qu'autant qu'elles peuvent servir à cette fin, & à n'en faire que l'essai & non l'emploi des forces de leur esprit.

Si l'on ne s'y applique dans ce dessein, on ne voit pas que l'étude de ces sciences spéculatives, comme de la Géométrie, de l'Astronomie & de la Physique, soit autre chose qu'un amusement assez vain, ni qu'elles soient beaucoup plus estimables que l'ignorance de toutes ces choses, qui a au moins cet avantage, qu'elle est moins pénible, & qu'elle ne donne pas lieu à la sotte vanité que l'on tire souvent de ces connoissances stériles & infructueuses.

Non seulement ces sciences ont des recoins & des enfoncements fort peu utiles ; mais elles sont toutes inutiles, si on les considere en elles-mêmes & pour elles-mêmes. Les hommes ne sont pas nés pour em-

VIII. CL. N°. III. ployer leur temps à mesurer des lignes, à examiner les rapports des angles, à considérer les divers mouvements de la matiere. Leur esprit est trop grand, leur vie trop courte, leur temps trop précieux pour l'occuper à de si petits objets : mais ils sont obligés d'être justes, équitables, judicieux dans tous leurs discours, dans toutes leurs actions, & dans toutes les affaires qu'ils manient; & c'est à quoi ils doivent particuliérement s'exercer & se former.

Ce soin & cette étude est d'autant plus nécessaire, qu'il est étrange combien c'est une qualité rare que cette exactitude de jugement. On ne rencontre par-tout que des esprits faux, qui n'ont presqu'aucun discernement de la vérité; qui prennent toutes choses d'un mauvais biais, qui se paient des plus mauvaises raisons, & qui veulent en payer les autres; qui se laissent emporter par les moindres apparences; qui sont toujours dans l'excès & dans les extrémités ; qui n'ont point de serres pour se tenir fermes dans les vérités qu'ils savent, parce que c'est plutôt le hasard qui les y attache, qu'une solide lumiere : ou qui s'arrêtent, au contraire, à leur sens avec tant d'opiniâtreté, qu'ils n'écoutent rien de ce qui les pourroit détromper; qui décident hardiment ce qu'ils ignorent, ce qu'ils n'entendent pas, & ce que personne n'a peut-être jamais entendu; qui ne font point de différence entre parler & parler; ou qui ne jugent de la vérité des choses que par le ton de la voix; celui qui parle facilement & gravement a raison : celui qui a quelque peine à s'expliquer, ou qui fait paroître quelque chaleur, a tort. Ils n'en savent pas davantage.

C'est pourquoi il n'y a point d'absurdités si insupportables qui ne trouvent des approbateurs. Quiconque a dessein de piper le monde, est assuré de trouver des personnes qui seront bien aises d'être pipées; & les plus ridicules sottises rencontrent toujours des esprits auxquels elles sont proportionnées. Après que l'on voit tant de gens infatués des folies de l'Astrologie judiciaire, & que des personnes graves traitent cette matiere sérieusement, on ne doit plus s'étonner de rien. Il y a une constellation dans le ciel qu'il a plu à quelque personne de nommer balance, & qui ressemble à une balance comme à un moulin à vent. La balance est le symbole de la Justice : donc, ceux qui naîtront sous cette constellation seront justes & équitables. Il y a trois autres signes dans le Zodiaque, qu'on nomme, l'un Belier, l'autre Taureau, l'autre Capricorne, & qu'on eût pu aussi-bien appeller Eléphant, Crocodile, & Rhinocéros : le Belier, le Taureau & le Capricorne sont des animaux qui ruminent : donc ceux qui prennent médecine, lorsque la lune est sous ces constellations, sont en danger de la revomir. Quelque extravagants que

ſoient ces raiſonnements, il ſe trouve des perſonnes qui les débitent, & d'autres qui s'en laiſſent perſuader. VIII. Cl. N°. III.

Cette fauſſeté d'eſprit n'eſt pas ſeulement cauſe des erreurs que l'on mêle dans les ſciences, mais auſſi de la plupart des fautes que l'on commet dans la vie civile, des querelles injuſtes, des procès mal fondés, des avis téméraires, des entrepriſes mal concertées. Il y en a peu qui n'aient leur ſource dans quelque erreur & dans quelque faute de jugement; de ſorte qu'il n'y a point de défaut dont on ait plus d'intérêt de ſe corriger.

Mais autant que cette correction eſt ſouhaitable, autant eſt-il difficile d'y réuſſir; parce qu'elle dépend beaucoup de la meſure d'intelligence que nous apportons en naiſſant. Le ſens commun n'eſt pas une qualité ſi commune que l'on penſe. Il y a une infinité d'eſprits groſſiers & ſtupides, que l'on ne peut réformer en leur donnant l'intelligence de la vérité; mais en les retenant dans les choſes qui ſont à leur portée, & en les empêchant de juger de ce qu'ils ne ſont pas capables de connoître. Il eſt vrai néanmoins qu'une grande partie des faux jugements des hommes ne vient pas de ce principe, & qu'elle n'eſt cauſée que par la précipitation de l'eſprit, & par le défaut d'attention, qui fait que l'on juge témérairement de ce que l'on ne connoît que confuſément & obſcurément. Le peu d'amour que les hommes ont pour la vérité, fait, qu'ils ne ſe mettent pas en peine, la plupart du temps, de diſtinguer ce qui eſt vrai de ce qui eſt faux. Ils laiſſent entrer dans leur ame toutes ſortes de diſcours & de maximes: ils aiment mieux les ſuppoſer pour véritables que de les examiner. S'ils ne les entendent pas, ils veulent croire que d'autres les entendent bien; & ainſi ils ſe rempliſſent la mémoire d'une infinité de choſes fauſſes, obſcures, & non entendues, & raiſonnent enſuite ſur ces principes, ſans preſque conſidérer ni ce qu'ils diſent, ni ce qu'ils penſent.

La vanité & la préſomption contribuent encore beaucoup à ce défaut. On croit qu'il y a de la honte à douter & à ignorer; & l'on aime mieux parler & décider au haſard, que de reconnoître qu'on n'eſt pas aſſez informé des choſes pour en porter jugement. Nous ſommes tous pleins d'ignorances & d'erreurs; & cependant on a toutes les peines du monde de tirer de la bouche des hommes, cette confeſſion ſi juſte & ſi conforme à leur condition naturelle: je me trompe, & je n'en ſais rien.

Il s'en trouve d'autres, au contraire, qui ayant aſſez de lumiere pour connoître qu'il y a quantité de choſes obſcures & incertaines, & voulant, par une autre ſorte de vanité, témoigner qu'ils ne ſe laiſſent pas aller à la crédulité populaire, mettent leur gloire à ſoutenir, qu'il n'y a rien de

VIII. Cl. N°. III. certain. Ils se déchargent ainsi de la peine de les examiner; & sur ce mauvais principe, ils mettent en doute les vérités les plus constantes, & la Religion même. C'est la source du Pyrrhonisme, qui est une autre extravagance de l'esprit humain, qui, paroissant contraire à la témérité de ceux qui croient & décident tout, vient néanmoins de la même source, qui est le défaut d'attention. Car comme les uns ne veulent pas se donner la peine de discerner les erreurs, les autres ne veulent pas prendre celle d'envisager la vérité, avec le soin nécessaire pour en appercevoir l'évidence. La moindre lueur suffit aux uns pour les persuader des choses très-fausses, & elle suffit aux autres pour les faire douter des choses les plus certaines: mais dans les uns & dans les autres, c'est le même défaut d'application qui produit des effets si différents.

La vraie raison place toutes choses dans le rang qui leur convient: elle fait douter de celles qui sont douteuses, rejetter celles qui sont fausses, & reconnoître de bonne foi celles qui sont évidentes, sans s'arrêter aux vaines raisons des Pyrrhoniens, qui ne détruisent pas l'assurance raisonnable que l'on a des choses certaines, non pas même dans l'esprit de ceux qui les proposent. Personne ne douta jamais sérieusement s'il y a une terre, un soleil & une lune, ni si le tout est plus grand que sa partie. On peut bien faire dire extérieurement à sa bouche, qu'on en doute, parce que l'on peut mentir; mais on ne le peut pas faire dire à son esprit. Ainsi le Pyrrhonisme n'est pas une Secte de gens qui soient persuadés de ce qu'ils disent; mais c'est une Secte de menteurs. Aussi se contredisent-ils souvent en parlant de leur opinion, leur cœur ne pouvant s'accorder avec leur langue, comme on le peut voir dans Montagne, qui a tâché de le renouveller au dernier siecle.

Car après avoir dit que les Accadémiciens étoient différents des Pyrrhoniens, en ce que les Accadémiciens avouoient qu'il y avoit des choses plus vraisemblables que les autres, ce que les Pyrrhoniens ne vouloient pas reconnoître, il se déclare pour les Pyrrhoniens en ces termes: *L'avis*, dit-il, *des Pyrrhoniens est plus hardi, & quant & quant plus vraisemblable.* Il y a donc des choses plus vraisemblables que les autres. Et ce n'est point pour faire une pointe qu'il parle ainsi, ce sont des paroles qui lui sont échappées sans y penser, & qui naissent du fond de la nature, que le mensonge des opinions ne peut étouffer.

Mais le mal est, que, dans les choses qui ne sont pas si sensibles, ces personnes qui mettent leur plaisir à douter de tout, empêchent leur esprit de s'appliquer à ce qui les pourroit persuader, ou ne s'y appliquent qu'imparfaitement, & ils tombent par-là dans une incertitude volontaire à l'égard des choses de la Religion; parce que cet état de

ténebres, qu'ils se procurent, leur est agréable, & leur paroît commode pour appaiser les remords de leur conscience, & pour contenter librement leurs passions. VIII. Cl. N°. III.

Ainsi comme ces déréglements d'esprit, qui paroissent opposés, l'un, portant à croire légérement ce qui est obscur & incertain, & l'autre, à douter de ce qui est clair & certain, ont néanmoins le même principe, qui est la négligence à se rendre attentif autant qu'il faut pour discerner la vérité, il est visible qu'il y faut remédier de la même sorte, & que l'unique moyen de s'en garantir, est, d'apporter une attention exacte à nos jugements & à nos pensées. C'est la seule chose qui soit absolument nécessaire pour se défendre des surprises. Car ce que les Accadémiciens disoient, qu'il étoit impossible de trouver la vérité, si on n'en avoit des marques, comme on ne pourroit reconnoître un esclave fugitif qu'on chercheroit, si on n'avoit des signes pour le distinguer des autres au cas qu'on le rencontrât, n'est qu'une vaine subtilité. Comme il ne faut point d'autres marques pour distinguer la lumiere des ténebres, que la lumiere même qui se fait assez sentir, ainsi il n'en faut point d'autres pour reconnoître la vérité, que la clarté même qui l'environne, & qui se soumet l'esprit & le persuade malgré qu'il en ait : de sorte que toutes les raisons de ces Philosophes ne sont pas plus capables d'empêcher l'ame de se rendre à la vérité, lorsqu'elle en est fortement pénétrée, qu'elles sont capables d'empêcher les yeux de voir, lorsqu'étant ouverts, ils sont frappés par la lumiere du soleil.

Mais parce que l'esprit se laisse quelquefois abuser par de fausses lueurs, lorsqu'il n'y apporte pas l'attention nécessaire, & qu'il y a bien des choses que l'on ne connoît que par un long & difficile examen, il est certain qu'il seroit utile d'avoir des regles pour s'y conduire de telle sorte, que la recherche de la vérité en fût & plus facile & plus sûre; & ces regles sans doute ne sont pas impossibles. Car puisque les hommes se trompent quelquefois dans leurs jugements, & que quelquefois aussi ils ne s'y trompent pas; qu'ils raisonnent tantôt bien & tantôt mal, & qu'après avoir mal raisonné, ils sont capables de reconnoître leur faute; ils peuvent remarquer, en faisant des réflexions sur leurs pensées, quelle méthode ils ont suivie lorsqu'ils ont bien raisonné, & quelle a été la cause de leur erreur lorsqu'ils se sont trompés, & former ainsi des regles sur ces réflexions, pour éviter à l'avenir d'être surpris.

C'est proprement ce que les Philosophes entreprennent, & sur quoi ils nous font des promesses magnifiques. Si on les en veut croire, ils nous fournissent, dans cette partie qu'ils destinent à cet effet, & qu'ils appellent Logique, une lumiere capable de dissiper toutes les ténebres

VIII. CL. N°. III. de notre esprit: ils corrigent toutes les erreurs de nos pensées, & ils nous donnent des regles si sûres, qu'elles nous conduisent infailliblement à la vérité; & si nécessaires tout ensemble, que, sans elles, il est impossible de la connoître avec une entiere certitude. Ce sont les éloges qu'ils donnent eux-mêmes à leurs préceptes. Mais si l'on considere ce que l'expérience nous fait voir de l'usage que ces Philosophes en font, & dans la Logique & dans les autres parties de la Philosophie, on aura beaucoup de sujet de se défier de la vérité de ces promesses.

Néanmoins, parce qu'il n'est pas juste de rejetter absolument ce qu'il y a de bon dans la Logique à cause de l'abus qu'on en peut faire, & qu'il n'est pas vraisemblable que tant de grands esprits, qui se sont appliqués avec tant de soin aux regles du raisonnement, n'aient rien trouvé de solide; & enfin, parce que la coutume a introduit une certaine nécessité de savoir, au moins grossiérement, ce que c'est que Logique, on a cru que ce seroit contribuer quelque chose à l'utilité publique, que d'en tirer ce qui peut le plus servir à former le jugement. Et c'est proprement le dessein qu'on s'est proposé dans cet Ouvrage, en y ajoutant plusieurs nouvelles réflexions, qui sont venues dans l'esprit en écrivant, & qui en font la plus grande & peut-être la plus considérable partie.

Car il semble que les Philosophes ordinaires ne se soient guere appliqués qu'à donner des regles des bons & des mauvais raisonnements. Or quoique l'on ne puisse pas dire que ces regles soient inutiles, puisqu'elles servent quelquefois à découvrir le défaut de certains arguments embarrassés, & à disposer ses pensées d'une maniere plus convaincante, néanmoins on ne doit pas aussi croire, que cette utilité s'étende bien loin; la plupart des erreurs des hommes ne consistant pas à se laisser tromper par de mauvaises conséquences, mais à se laisser aller à de faux jugements, dont on tire de mauvaises conséquences. C'est à quoi ceux qui jusqu'ici ont traité de la Logique ont peu cherché de remedes, & ce qui fait le principal sujet des nouvelles réflexions qu'on trouve partout dans ce livre.

On est obligé néanmoins de reconnoître, que ces réflexions, qu'on appelle nouvelles, parce qu'on ne les voit pas dans les Logiques communes, ne sont pas toutes de celui qui a travaillé à cet Ouvrage, & qu'il en a emprunté quelques-unes des Livres d'un célebre Philosophe de ce siecle, qui a autant de netteté d'esprit qu'on trouve de confusion dans les autres. On en a aussi tiré quelques autres d'un petit Ecrit non imprimé, qui avoit été fait par feu M. Pascal, & qu'il avoit intitulé, *de l'Esprit géométrique*, & c'est ce qui est dit dans le Chapitre IX de la premiere Partie, de la différence des définitions de nom, & des défini-

ſions de choſe, & les cinq regles qui ſont expliquées dans la quatrieme Partie, que l'on y a beaucoup plus étendues qu'elles ne le ſont dans cet Ecrit. VIII. Cl. N°. III.

Quant à ce qu'on a tiré des Livres ordinaires de la Logique, voici ce qu'on y a obſervé.

Premiérement, on a eu deſſein de renfermer dans celle-ci tout ce qui étoit véritablement utile dans les autres; comme les regles des figures, les diviſions des termes & des idées, quelques réflexions ſur les propoſitions. Il y avoit d'autres choſes qu'on jugeoit aſſez inutiles; comme les catégories & les lieux; mais, parce qu'elles étoient courtes, faciles & communes, on n'a pas cru les devoir omettre, en avertiſſant néanmoins du jugement qu'on en doit faire, afin qu'on ne les crût pas plus utiles qu'elles ne ſont.

On a été plus en doute ſur certaines matieres aſſez épineuſes & peu utiles; comme les converſions des propoſitions, la démonſtration des regles des figures; mais on s'eſt réſolu de ne les pas retrancher: la difficulté même n'en étant pas entiérement inutile. Car il eſt vrai que lorſqu'elle ne ſe termine à la connoiſſance d'aucune vérité, on a raiſon de dire, *ſtultum eſt difficiles habere nugas*: mais on ne la doit pas éviter de même, quand elle-même a quelque choſe de vrai; parce qu'il eſt avantageux de s'exercer à entendre les vérités difficiles.

Il y a des eſtomacs qui ne peuvent digérer que les viandes légeres & délicates, & il y a de même des eſprits qui ne ſe peuvent appliquer à comprendre que les vérités faciles, & revêtues des ornements de l'éloquence. L'un & l'autre eſt une délicateſſe blâmable, ou plutôt une véritable foibleſſe. Il faut rendre ſon eſprit capable de découvrir la vérité, lors même qu'elle eſt cachée & enveloppée, & de la reſpecter ſous quelque forme qu'elle paroiſſe. Si on ne ſurmonte cet éloignement & ce dégoût, qu'il eſt facile à tout le monde de concevoir de toutes les choſes qui paroiſſent un peu ſubtiles & ſcholaſtiques, on étrécit inſenſiblement ſon eſprit, & on le rend incapable de comprendre ce qui ne ſe connoît que par l'enchaînement de pluſieurs propoſitions. Et ainſi, quand une vérité dépend de trois ou quatre principes, qu'il eſt néceſſaire d'enviſager tout à la fois, on s'éblouit, on ſe rebute, & l'on ſe prive, par ce moyen, de la connoiſſance de pluſieurs choſes utiles; ce qui eſt un défaut conſidérable.

La capacité de l'eſprit s'étend & ſe reſſerre par l'accoutumance, & c'eſt à quoi ſervent principalement les Mathématiques, & généralement toutes les choſes difficiles, comme celles dont nous parlons. Car elles donnent une certaine étendue à l'eſprit, & elles l'exercent à s'appliquer davantage, & à ſe tenir plus ferme dans ce qu'il connoît.

VIII. C L. N°. III. Ce sont les raisons qui ont porté à ne pas omettre ces matieres épineuses, & à les traiter même aussi subtilement qu'en aucune autre Logique. Ceux qui n'en seront pas satisfaits s'en peuvent délivrer en ne les lisant pas; car on a eu soin, pour cela, de les en avertir à la tête même des Chapitres, afin qu'ils n'aient pas sujet de s'en plaindre, & que, s'ils les lisent, ce soit volontairement.

On n'a pas cru aussi devoir s'arrêter au dégoût de quelques personnes, qui ont en horreur certains termes artificiels, qu'on a formés pour retenir plus facilement les diverses manieres de raisonner, comme si c'étoient des mots de magie, & qui font souvent des railleries assez froides sur *baroco & baralipton*, comme tenant du caractere de Pédant; parce que l'on a jugé qu'il y avoit plus de bassesse dans ces railleries que dans ces mots. La vraie raison & le bon sens ne permettent pas qu'on traite de ridicule ce qui ne l'est point. Or il n'y a rien de ridicule dans ces termes, pourvu qu'on n'en fasse pas un trop grand mystere; & que, comme ils n'ont été faits que pour soulager la mémoire, on ne veuille pas les faire passer dans l'usage ordinaire, & dire, par exemple, qu'on va faire un argument en *bocardo*, ou en *felapton*; ce qui seroit en effet très-ridicule.

On abuse quelquefois beaucoup de ce reproche de pédanterie, & souvent on y tombe en l'attribuant aux autres. La pédanterie est un vice d'esprit & non de profession; & il y a des Pédants de toutes robes, de toutes conditions, & de tous états. Relever des choses basses & petites, faire une vaine montre de sa science, entasser du grec & du latin sans jugement; s'échauffer sur l'ordre des mois attiques, sur les habits des Macédoniens, & sur de semblables disputes de nul usage; piller un Auteur en lui disant des injures, déchirer outrageusement ceux qui ne sont pas de notre sentiment sur l'intelligence d'un passage de Suetone, ou sur l'étymologie d'un mot, comme s'il s'y agissoit de la Religion & de l'Etat; vouloir faire soulever tout le monde contre un homme qui n'estime pas assez Cicéron, comme contre un perturbateur du repos public, ainsi que Jules Scaliger a tâché de faire contre Erasme; s'intéresser pour la réputation d'un ancien Philosophe, comme si l'on étoit son proche parent; c'est proprement ce qu'on peut appeller pédanterie. Mais il n'y en a point à entendre, ni à expliquer des mots artificiels, assez ingénieusement inventés, & qui n'ont pour but que le soulagement de la mémoire, pourvu qu'on en use avec les précautions que l'on a marquées.

Il ne reste plus qu'à rendre raison pourquoi on a omis grand nombre de questions qu'on trouve dans les Logiques ordinaires, comme celles qu'on

qu'on traite dans les prolégomenes, l'universel *à parte rei*, les relations & plusieurs autres semblables, & sur cela il suffiroit presque de répondre qu'elles appartiennent plutôt à la Métaphysique qu'à la Logique. Mais il est vrai néanmoins que ce n'est pas ce qu'on a principalement considéré: car quand on a jugé qu'une matiere pouvoit être utile pour former le jugement, on a peu regardé à quelle science elle appartenoit. L'arrangement de nos diverses connoissances est libre, comme celui des lettres d'une Imprimerie, chacun a droit d'en former différents ordres selon son besoin, quoique lorsqu'on en forme, on les doive ranger de la maniere la plus naturelle: il suffit qu'une matiere nous soit utile pour nous en servir, & la regarder non comme étrangere, mais comme propre. C'est pourquoi on trouvera ici quantité de choses de Physique & de Morale, & presque autant de Métaphysique, qu'il est nécessaire d'en savoir, quoique l'on ne prétende point pour cela avoir emprunté rien de personne. Tout ce qui sert à la Logique lui appartient; & c'est une chose entiérement ridicule que les gênes que se donnent certains Auteurs, comme Ramus & les Ramistes, quoique d'ailleurs fort habiles gens, qui prennent autant de peine pour borner les jurisdictions de chaque science, & faire qu'elles n'entreprennent pas les unes sur les autres, que l'on en prend pour marquer les limites des Royaumes, & régler les ressorts des Parlements.

Ce qui a porté aussi à retrancher entiérement ces questions d'Ecole, n'est pas simplement de ce qu'elles sont difficiles & de peu d'usage: on en a traité quelques-unes de cette nature; mais c'est qu'ayant toutes ces mauvaises qualités, on a cru de plus, qu'on se pourroit dispenser d'en parler sans choquer personne, parce qu'elles sont peu estimées.

Car il faut mettre une grande différence entre les questions inutiles, dont les livres de Philosophe sont remplis. Il y en a qui sont assez méprisées par ceux-mêmes qui les traitent, & il y en a, au contraire, qui sont célebres & autorisées, & qui ont beaucoup de cours dans les Ecrits de personnes d'ailleurs estimables.

Il semble que c'est un devoir auquel on est obligé à l'égard de ces opinions communes & célebres, quelque fausses qu'on les croie, de ne pas ignorer ce qu'on en dit. On doit cette civilité, ou plutôt cette justice, non à la fausseté, car elle n'en mérite point, mais aux hommes qui en sont prévenus, de ne pas rejetter ce qu'ils estiment sans l'examiner. Et ainsi il est raisonnable d'acheter, par la peine d'apprendre ces questions, le droit de les mépriser.

VIII. CL. N°. III. Mais on a plus de liberté dans les premieres ; & celles de Logique, que nous avons cru devoir omettre, sont de ce genre : elles ont cela de commode, qu'elles ont peu de crédit, non seulement dans le monde où elles sont inconnues, mais parmi ceux-là même qui les enseignent. Personne, Dieu merci, ne prend intérêt à l'Universel *à parte rei*, à l'être de raison, ni aux secondes intentions : & ainsi on n'a pas lieu d'appréhender que quelqu'un se choque de ce qu'on n'en parle point, outre que ces matieres sont si peu propres à être mises en françois, qu'elles auroient été plus capables de décrier la Philosophie de l'Ecole, que de la faire estimer.

Il est bon aussi d'avertir, qu'on s'est dispensé de suivre toujours les regles d'une méthode tout-à-fait exacte, ayant mis beaucoup de choses dans la quatrieme Partie, qu'on auroit pu rapporter à la seconde & à la troisieme. Mais on l'a fait à dessein, parce qu'on a jugé qu'il étoit utile de voir en un même lieu tout ce qui étoit nécessaire pour rendre une science parfaite, ce qui est le plus grand ouvrage de la Méthode, dont on traite dans la quatrieme Partie. Et c'est pour cette raison qu'on a réservé de parler en ce lieu-là des axiomes & des démonstrations.

Voilà à-peu-près les vues que l'on a eues dans cette Logique. Peut-être qu'avec tout cela il y aura fort peu de personnes qui en profitent ou qui s'apperçoivent du fruit qu'ils en tireront ; parce qu'on ne s'applique guere d'ordinaire à mettre en usage des préceptes par des réflexions expresses : mais on espere néanmoins, que ceux qui l'auront lue avec quelque soin, en pourront prendre une teinture, qui les rendra plus exacts & plus solides dans leurs jugements, sans même qu'ils y pensent ; comme il y a de certains remedes qui guérissent des maux, en augmentant la vigueur & en fortifiant les parties. Quoi qu'il en soit, au moins n'incommodera-t-elle pas long-temps personne, ceux qui sont un peu avancés la pouvant lire & apprendre en sept ou huit jours ; & il est difficile que, contenant une si grande diversité de choses, chacun n'y trouve de quoi se payer de la peine de sa lecture.

SECOND DISCOURS,

Contenant la Réponſe aux principales objections qu'on a faites contre cette Logique. (a)

TOus ceux qui ſe portent à faire part au public de quelques Ouvrages, doivent en même temps ſe réſoudre à avoir autant de Juges que de Lecteurs; & cette condition ne leur doit paroître ni injuſte ni onéreuſe: car s'ils ſont vraiment déſintéreſſés, ils doivent en avoir abandonné la propriété en les rendant publics, & les regarder enſuite avec la même indifférence qu'ils feroient des ouvrages étrangers.

Le ſeul droit qu'ils peuvent s'y réſerver légitimement, eſt celui de corriger ce qu'il y auroit de défectueux; à quoi ces divers jugements, qu'on fait des Livres, ſont extrêmement avantageux; car ils ſont toujours utiles lorſqu'ils ſont juſtes, & ils ne nuiſent à rien lorſqu'ils ſont injuſtes, parce qu'il eſt permis de ne les pas ſuivre.

La prudence veut néanmoins, qu'en pluſieurs rencontres on s'accommode à ces jugements qui ne nous ſemblent pas juſtes; parce que s'ils ne nous font pas voir que ce qu'on reprend ſoit mauvais, ils nous font voir au moins qu'il n'eſt pas proportionné à l'eſprit de ceux qui le reprennent. Or il eſt ſans doute meilleur, lorſqu'on le peut faire ſans tomber en quelque plus grand inconvénient, de choiſir un tempérament ſi juſte, qu'en contentant les perſonnes judicieuſes, on ne mécontente pas ceux qui ont le jugement moins exact; puiſque l'on ne doit pas ſuppoſer qu'on n'aura que des Lecteurs habiles & intelligents.

Ainſi il feroit à deſirer, qu'on ne conſidérât les premieres éditions des Livres, que comme des eſſais informes, que ceux qui en ſont Auteurs propoſent aux perſonnes de Lettres pour en apprendre leurs ſentiments; & qu'enſuite, ſur les différentes vues que leur donneroient ces différentes penſées, ils y travaillaſſent tout de nouveau, pour mettre leurs ouvrages dans la perfection où ils ſont capables de les porter.

C'eſt la conduite qu'on auroit bien deſiré de ſuivre dans la ſeconde édition de cette Logique, ſi l'on avoit appris plus de choſes de ce qu'on a dit dans le monde de la premiere. On a fait néanmoins ce qu'on a pu; & l'on a ajouté, retranché & corrigé pluſieurs choſes, ſuivant les penſées de ceux qui ont eu la bonté de faire ſavoir ce qu'ils y trouvoient à redire.

(a) Ajouté à la ſeconde édition.

VIII. Cl. N°. III. Et premiérement, pour le langage, on a ſuivi preſque en tout les avis de deux perſonnes, qui ſe ſont donné la peine de remarquer quelques fautes qui s'y étoient gliſſées par mégarde, & certaines expreſſions qu'ils ne croyoient pas être du bon uſage. Et l'on ne s'eſt diſpenſé de s'attacher à leurs ſentiments, que lorſqu'en ayant conſulté d'autres, on a trouvé les opinions partagées : auquel cas on a cru qu'il étoit permis de prendre le parti de la liberté.

On trouvera plus d'additions que de changements ou de retranchements pour les choſes ; parce qu'on a été moins averti de ce qu'on y reprenoit. Il eſt vrai néanmoins que l'on a ſu quelques objections générales, qu'on faiſoit contre ce Livre, auxquelles on n'a pas cru devoir s'arrêter ; parce qu'on s'eſt perſuadé que ceux mêmes qui les faiſoient, ſeroient aiſément ſatisfaits, lorſqu'on leur auroit repréſenté les raiſons qu'on a eu en vue dans les choſes qu'ils blâmoient. Et c'eſt pourquoi il eſt utile de répondre ici aux principales de ces objections.

Il s'eſt trouvé des perſonnes qui ont été choquées du titre d'*Art de penſer*, au lieu duquel ils vouloient qu'on mît l'Art de bien raiſonner. Mais on les prie de conſidérer, que la Logique ayant pour but de donner des regles pour toutes les actions de l'eſprit, & auſſi-bien pour les idées ſimples, que pour les jugements & pour les raiſonnements, il n'y avoit guere d'autre mot qui enfermât toutes ces différentes actions, & certainement, celui de penſée les comprend toutes : car les ſimples idées ſont des penſées ; les jugements ſont des penſées, & les raiſonnements ſont des penſées. Il eſt vrai que l'on eût pu dire, *l'Art de bien penſer* ; mais cette addition n'étoit pas néceſſaire, étant aſſez marquée par le mot d'*Art*, qui ſignifie de ſoi-même, une méthode de bien faire quelque choſe, comme Ariſtote même le remarque. Et c'eſt pourquoi on ſe contente de dire l'art de peindre, l'art de compter ; parce qu'on ſuppoſe qu'il ne faut point d'art pour mal peindre, ni pour mal compter.

On a fait une objection beaucoup plus conſidérable contre cette multitude de choſes, tirées de différentes ſciences que l'on trouve dans cette Logique ; & parce qu'elle en attaque tout le deſſein, & nous donne ainſi lieu de l'expliquer, il eſt néceſſaire de l'examiner avec plus de ſoin. A quoi bon, diſent-ils, toute cette bigarrure de Rhétorique, de Morale, de Métaphyſique, de Géométrie ? Lorſque nous penſons trouver des préceptes de Logique, on nous transporte tout d'un coup dans les plus hautes Sciences, ſans s'être informé ſi nous les avions appriſes. Ne devoit-on pas ſuppoſer au contraire, que ſi nous avions déja toutes ces connoiſſances, nous n'aurions pas beſoin de cette Logique ? Et n'eût-il pas mieux valu nous en donner une toute ſimple & toute nue, où les

regles fussent expliquées par des exemples tirés de choses communes, que de les embarrasser de tant de matieres qui les étouffent? VIII. C L. N°. III.

Mais ceux qui raisonnent de cette sorte, n'ont pas assez considéré, qu'un Livre ne sauroit guere avoir de plus grand défaut que de n'être pas lu; puisqu'il ne sert qu'à ceux qui le lisent. Et qu'ainsi tout ce qui contribue à faire lire un Livre, contribue aussi à le rendre utile. Or il est certain que si on avoit suivi leur pensée, & que l'on eût fait une Logique toute séche, avec les exemples ordinaires d'animal & de cheval, quelque exacte & quelque méthodique qu'elle eût pu être, elle n'eût fait qu'augmenter le nombre de tant d'autres dont le monde est plein, & qui ne se lisent point. Au lieu que c'est justement cet amas de différentes choses qui a donné quelque cours à celle-ci, & qui la fait lire avec un peu moins de chagrin qu'on ne fait les autres.

Mais ce n'est pas-là néanmoins la principale vue qu'on a eue dans ce mélange, que d'attirer le monde à la lire, en la rendant plus divertissante que ne le sont les Logiques ordinaires. On prétend de plus avoir suivi la voie la plus naturelle & la plus avantageuse de traiter cet Art, en remédiant, autant qu'il se pouvoit, à un inconvénient qui en rend l'étude presque inutile.

Car l'expérience fait voir, que, de mille jeunes hommes qui apprennent la Logique, il n'y en a pas dix qui en sachent quelque chose six mois après qu'ils ont achevé leur cours. Or il semble que la véritable cause de cet oubli, ou de cette négligence si commune, soit que toutes les matieres que l'on traite dans la Logique, étant d'elles-mêmes très-abstraites & très-éloignées de l'usage, on les joint encore à des exemples peu agréables, & dont on ne parle jamais ailleurs; & ainsi l'esprit qui ne s'y attache qu'avec peine, n'a rien qui l'y retienne attaché, & perd aisément toutes les idées qu'il en avoit conçues; parce qu'elles ne sont jamais renouvellées par la pratique.

De plus, comme ces exemples communs ne font pas assez comprendre, que cet Art puisse être appliqué à quelque chose d'utile, ils s'accoutument à renfermer la Logique dans la Logique, sans l'étendre plus loin; au lieu qu'elle n'est faite que pour servir d'instrument aux autres sciences: de sorte que, comme ils n'en ont jamais vu de vrai usage, ils ne la mettent aussi jamais en usage, & ils sont bien aises même de s'en décharger comme d'une connoissance basse & inutile.

On a donc cru que le meilleur remede de cet inconvénient étoit, de ne pas tant séparer qu'on fait d'ordinaire, la Logique des autres sciences auxquelles elle est destinée, & de la joindre tellement, par le moyen des exemples, à des connoissances solides, que l'on en vît en même temps

VIII. CL. N°. III. les regles & la pratique; afin que l'on apprît à juger de ces ſciences par la Logique, & que l'on retînt la Logique par le moyen de ces ſciences.

Ainſi tant s'en faut que cette diverſité puiſſe étouffer les préceptes, que rien ne peut plus contribuer à les faire bien entendre, & à les faire mieux retenir que cette diverſité, parce qu'ils ſont d'eux-mêmes trop ſubtils pour faire impreſſion ſur l'eſprit, ſi on ne les attache à quelque choſe de plus agréable & de plus ſenſible.

Pour rendre ce mêlange plus utile, on n'a pas emprunté au haſard des exemples de ces ſciences; mais on en a choiſi les points les plus importants, & qui pouvoient le plus ſervir de regles & de principes pour trouver la vérité dans les autres matieres que l'on n'a pas pu traiter.

On a conſidéré, par exemple, en ce qui regarde la Rhétorique, que le ſecours qu'on en pouvoit tirer pour trouver des penſées, des expreſſions & des embelliſſements, n'étoit pas ſi conſidérable. L'eſprit fournit aſſez de penſées; l'uſage donne les expreſſions, & pour les figures & les ornements, on n'en a toujours que trop. Ainſi tout conſiſte preſque à s'éloigner de certaines mauvaiſes manieres d'écrire & de parler, & ſur-tout d'un ſtyle artificiel & rhétoricien, compoſé de penſées fauſſes & hyperboliques & de figures forcées, qui eſt le plus grand de tous les vices. Or l'on trouvera peut-être autant de choſes utiles dans cette Logique, pour connoître & pour éviter ces défauts, que dans les Livres qui en traitent expreſſément. Le Chapitre dernier de la premiere Partie, en faiſant voir la nature du ſtyle figuré, apprend en même temps l'uſage que l'on en doit faire, & découvre la vraie regle par laquelle on doit diſcerner les bonnes & les mauvaiſes figures. Celui où l'on traite des lieux en général, peut beaucoup ſervir à retrancher l'abondance ſuperflue des penſées communes. L'article où l'on parle des mauvais raiſonnements où l'éloquence engage inſenſiblement, en apprenant à ne prendre jamais pour beau ce qui eſt faux, propoſe en paſſant une des plus importantes regles de la véritable Rhétorique, & qui peut plus que tout autre former l'eſprit à une maniere d'écrire ſimple, naturelle & judicieuſe. Enfin ce que l'on dit dans le même Chapitre, du ſoin que l'on doit avoir de n'irriter point la malignité de ceux à qui on parle, donne lieu d'éviter un très-grand nombre de défauts, d'autant plus dangereux qu'ils ſont plus difficiles à remarquer.

Pour la Morale, le ſujet principal que l'on traitoit, n'a pas permis qu'on en inſérât beaucoup de choſes. Je crois néanmoins qu'on jugera que ce que l'on en voit dans le Chapitre des fauſſes idées des biens & des maux, dans la premiere Partie, & dans celui des mauvais raiſonnements que l'on commet dans la vie civile, eſt de très-grande étendue,

& donne lieu de reconnoître une grande partie des égarements des hommes. VIII. CL. N°. III.

Il n'y a rien de plus considérable dans la Métaphysique que l'origine de nos idées; la séparation des idées spirituelles & des images corporelles; la distinction de l'ame & du corps, & les preuves de son immortalité, fondées sur cette distinction. Et c'est ce que l'on verra assez amplement traité dans la premiere & dans la quatrieme Partie.

On trouvera même en divers lieux, la plus grande partie des principes généraux de la Physique, qu'il est très-facile d'allier; & l'on pourra tirer assez de lumiere de ce que l'on a dit de la pesanteur, des qualités sensibles, des actions, des sens, des facultés attractives, des vertus occultes, des formes substantielles, pour se détromper d'une infinité de fausses idées, que les préjugés de notre enfance ont laissées dans notre esprit.

Ce n'est pas qu'on se puisse dispenser d'étudier toutes ces choses avec plus de soin dans les Livres qui en traitent expressément; mais on a considéré, qu'il y avoit plusieurs personnes, qui, ne se destinant pas à la Théologie, pour laquelle il est nécessaire de savoir exactement la Philosophie de l'Ecole, qui en est comme la langue, se peuvent contenter d'une connoissance plus générale de ces sciences. Or encore qu'ils ne puissent pas trouver dans ce Livre-ci tout ce qu'ils en doivent apprendre, on peut dire néanmoins avec vérité, qu'ils y trouveront presque tout ce qu'ils en doivent retenir.

Ce que l'on objecte, qu'il y a quelques-uns de ces exemples qui ne sont pas assez proportionnés à l'intelligence de ceux qui commencent, n'est véritable qu'à l'égard des exemples de Géométrie: car pour les autres ils peuvent être entendus de tous ceux qui ont quelque ouverture d'esprit, quoiqu'ils n'aient jamais rien appris de Philosophie; & peut-être même qu'ils seront plus intelligibles à ceux qui n'ont point encore aucuns préjugés, qu'à ceux qui auront l'esprit rempli des maximes de la Philosophie commune.

Pour les exemples de Géométrie, il est vrai qu'ils ne seront pas compris de tout le monde: mais ce n'est pas un grand inconvénient; car on ne croit pas qu'on en trouve guere que dans des discours exprès & détachés, que l'on peut facilement passer, ou dans des choses assez claires par elles-mêmes, ou assez éclaircies par d'autres exemples, pour n'avoir pas besoin de ceux de Géométrie.

Si l'on examine, de plus, les endroits où l'on s'en est servi, on reconnoîtra qu'il étoit difficile d'en trouver d'autres qui y fussent aussi propres, n'y ayant guere que cette science qui puisse fournir des idées bien nettes, & des propositions incontestables.

VIII. C L. N°. III. On a dit, par exemple, en parlant des propriétés réciproques, que c'en étoit une des triangles rectangles, que le quarré de l'hypotenuse est égal au quarré des côtés: cela est clair & certain à tous ceux qui l'entendent, & ceux qui ne l'entendent pas, le peuvent supposer, & ne laissent pas de comprendre la chose à laquelle on applique cet exemple.

Mais si l'on eût voulu se servir de celui qu'on apporte d'ordinaire, qui est la risibilité, que l'on dit être une propriété de l'homme, on eût avancé une chose & assez obscure & très-contestable: car si l'on entend, par le mot de risibilité, le pouvoir de faire une certaine grimace qu'on fait en riant, on ne voit pas pourquoi on ne pourroit pas dresser des bêtes à faire cette grimace, & peut-être même qu'il y en a qui la font. Que si on enferme dans ce mot, non seulement le changement que le ris fait dans le visage, mais aussi la pensée qui l'accompagne & qui le produit, & qu'ainsi l'on entende, par risibilité, le pouvoir de rire en pensant, toutes les actions des hommes deviendront des propriétés réciproques en cette maniere, n'y en ayant point qui ne soient propres à l'homme seul, si on les joint avec la pensée. Ainsi l'on dira, que c'est une propriété de l'homme de marcher, de boire, de manger; parce qu'il n'y a que l'homme qui marche, qui boive & qui mange en pensant: pourvu qu'on l'entende de cette sorte, nous ne manquerons pas d'exemples de propriétés. Mais encore ne seront-ils pas certains dans l'esprit de ceux qui attribuent des pensées aux bêtes, & qui pourront bien aussi leur attribuer le ris avec la pensée; au lieu que celui dont on s'est servi, est certain dans l'esprit de tout le monde.

On a voulu montrer de même en un endroit, qu'il y avoit des choses corporelles, que l'on concevoit d'une maniere spirituelle & sans se les imaginer; & sur cela, on a rapporté l'exemple d'une figure de mille angles, que l'on conçoit nettement par l'esprit, quoiqu'on ne s'en puisse former d'image distincte qui en représente les propriétés. Et l'on a dit, en passant, qu'une des propriétés de cette figure étoit, que tous ses angles étoient égaux à mille neuf cent quatre-vingt-seize angles droits. Il est visible que cet exemple prouve fort bien ce qu'on vouloit faire voir en cet endroit.

Il ne reste plus qu'à satisfaire à une plainte plus odieuse, que quelques personnes font, de ce qu'on a tiré d'Aristote des exemples de définitions défectueuses, & de mauvais raisonnements: ce qui leur paroît naître d'un desir secret de rabaisser ce Philosophe.

Mais ils n'auroient jamais formé un jugement si peu équitable, s'ils avoient assez considéré les vraies regles, que l'on doit garder en citant des exemples de fautes, qui sont celles qu'on a eu en vue en citant Aristote.

Premiérement,

Premiérement, l'expérience fait voir que la plupart de ceux qu'on propoſe d'ordinaire ſont peu utiles, & demeurent peu dans l'eſprit; parce qu'ils ſont formés à plaiſir, & qu'ils ſont ſi viſibles & ſi groſſiers que l'on juge comme impoſſible d'y tomber. Il eſt donc plus avantageux pour faire retenir ce qu'on dit de ces défauts, & pour les faire éviter, de choiſir des exemples réels, tirés de quelque Auteur conſidérable, dont la réputation excite davantage à ſe garder de ces ſortes de ſurpriſes dont on voit que les plus grands hommes ſont capables. VIII. Cl. N°. III.

De plus, comme on doit avoir pour but de rendre tout ce qu'on écrit auſſi utile qu'il le peut être, il faut tâcher de choiſir des exemples de fautes qu'il ſoit bon de ne pas ignorer; car ce ſeroit fort inutilement qu'on ſe chargeroit la mémoire de toutes les rêveries de Flud, de Van Helmont & de Paracelſe. Il eſt donc meilleur de chercher de ces exemples dans des Auteurs ſi célebres, qu'on ſoit même en quelque ſorte obligé d'en connoître juſques aux défauts.

Or tout cela ſe rencontre parfaitement dans Ariſtote. Car rien ne peut porter plus puiſſamment à éviter une faute, que de faire voir qu'un ſi grand eſprit y eſt tombé. Et ſa Philoſophie eſt devenue ſi célebre par le grand nombre de perſonnes de mérite qui l'ont embraſſée, que c'eſt une néceſſité de ſavoir même ce qu'il pourroit y avoir de défectueux. Ainſi comme l'on jugeoit très-utile, que ceux qui liroient ce Livre appriſſent en paſſant divers points de cette Philoſophie, & que néanmoins il n'eſt jamais utile de ſe tromper, on les a rapportés pour les faire connoître, & l'on a marqué en paſſant le défaut qu'on y trouvoit pour empêcher qu'on ne s'y trompât.

Ce n'eſt donc pas pour rabaiſſer Ariſtote, mais au contraire pour l'honorer autant que l'on peut en des choſes où l'on n'eſt pas de ſon ſentiment, que l'on a tiré ces exemples de ſes Livres: & il eſt viſible d'ailleurs, que les points où l'on l'a repris ſont de très-peu d'importance & ne touchent point le fond de ſa Philoſophie, que l'on n'a eu nulle intention d'attaquer.

Que ſi l'on n'a pas rapporté de même pluſieurs choſes excellentes, que l'on trouve par-tout dans les Livres d'Ariſtote, c'eſt qu'elles ne ſe ſont pas préſentées dans la ſuite du diſcours; mais ſi on en eût trouvé l'occaſion, on l'eût fait avec joie, & l'on n'auroit pas manqué de lui donner les juſtes louanges qu'il mérite. Car il eſt certain qu'Ariſtote eſt en effet un eſprit très-vaſte & très-étendu, qui découvre dans les ſujets qu'il traite un grand nombre de ſuites & de conſéquences; & c'eſt pourquoi il a très-bien réuſſi en ce qu'il a dit des paſſions dans le ſecond Livre de ſa Rhétorique.

VIII. C L. N°. III. Il y a auſſi pluſieurs belles choſes dans ſes Livres de Politique & de Morale, dans les Problémes & dans l'Hiſtoire des animaux. Et quelque confuſion que l'on trouve dans ſes Analytiques, il faut avouer néanmoins, que preſque tout ce qu'on ſait des regles de la Logique eſt pris de-là. De ſorte qu'il n'y a point en effet d'Auteur dont on ait emprunté plus de choſes dans cette Logique, que d'Ariſtote; puiſque le corps des préceptes lui appartient.

Il eſt vrai qu'il ſemble, que le moins parfait de ſes Ouvrages ſoit ſa Phyſique, comme c'eſt auſſi celui qui a été le plus long-temps condamné & défendu dans l'Egliſe, ainſi qu'un ſavant homme l'a fait voir dans un Livre exprès. Mais encore le principal défaut qu'on y peut trouver, n'eſt pas qu'elle ſoit fauſſe, mais c'eſt au contraire qu'elle eſt trop vraie, & qu'elle ne nous apprend que des choſes qu'il eſt impoſſible d'ignorer. Car qui peut douter que toutes choſes ne ſoient compoſées de matiere, & d'une certaine forme de cette matiere? Qui peut douter qu'afin que la matiere acquiere une nouvelle maniere & une nouvelle forme, il faut qu'elle ne l'eût pas auparavant; c'eſt-à-dire, qu'elle en eût la privation? Qui peut douter enfin, de ces autres principes métaphyſiques, que tout dépend de la forme, que la matiere ſeule ne fait rien; qu'il y a un lieu, des mouvements, des qualités, des facultés? Mais après qu'on a appris toutes ces choſes, il ne ſemble pas qu'on ait appris rien de nouveau, ni qu'on ſoit plus en état de rendre raiſon d'aucun des effets de la nature.

Que s'il ſe trouvoit des perſonnes qui prétendiſſent, qu'il n'eſt permis en aucune ſorte de témoigner qu'on n'eſt pas du ſentiment d'Ariſtote, il ſeroit aiſé de leur faire voir, que cette délicateſſe n'eſt pas raiſonnable.

Car ſi l'on doit de la déférence à quelques Philoſophes, ce ne peut être que par deux raiſons: ou dans la vue de la vérité qu'ils auroient ſuivie, ou dans la vue de l'opinion des hommes qui les approuvent.

Dans la vue de la vérité, on leur doit du reſpect lorſqu'ils ont raiſon; mais la vérité ne peut obliger de reſpecter la fauſſeté en qui que ce ſoit.

Pour ce qui regarde le conſentement des hommes dans l'approbation d'un Philoſophe, il eſt certain qu'il mérite auſſi quelque reſpect, & qu'il y auroit de l'imprudence de le choquer ſans uſer de grandes précautions; & la raiſon en eſt, qu'en attaquant ce qui eſt reçu de tout le monde, on ſe rend ſuſpect de préſomption en croyant avoir plus de lumiere que les autres.

Mais lorſque le monde eſt partagé touchant les opinions d'un Auteur, & qu'il y a des perſonnes conſidérables de côté & d'autre, on n'eſt plus obligé à cette réſerve, & l'on peut librement déclarer ce qu'on approuve, ou ce qu'on n'approuve pas dans ſes Livres, ſur leſquels les

personnes de Lettres sont divisées ; parce que ce n'est pas tant alors préférer son sentiment à celui de cet Auteur & de ceux qui l'approuvent, que se ranger au parti de ceux qui lui sont contraires en ce point. VIII. C I. N°. III.

C'est proprement l'état où se trouve maintenant la Philosophie d'Aristote. Comme elle a eu diverses fortunes, ayant été en un temps généralement rejetée, & en un autre généralement approuvée, elle est réduite maintenant à un état qui tient le milieu entre ces extrêmités : elle est soutenue par plusieurs personnes savantes, & elle est combattue par d'autres, qui ne sont pas en moindre réputation. L'on écrit tous les jours librement en France, en Flandre, en Angleterre, en Allemagne, en Hollande, pour & contre la Philosophie d'Aristote ; les Conférences de Paris sont partagées aussi-bien que les Livres, & personne ne s'offense qu'on s'y déclare contre lui. Les plus célebres Professeurs ne s'obligent plus à cette servitude, de recevoir aveuglément tout ce qu'ils trouvent dans ses Livres : & il y a même de ses opinions qui sont généralement bannies. Car qui est le Médecin qui voulût soutenir maintenant que les nerfs viennent du cœur, comme Aristote l'a cru, puisque l'Anatomie fait voir si clairement qu'ils tirent leur origine du cerveau ? Ce qui a fait dire à S. Augustin, *qui ex puncto cerebri & quasi centro sensus omnes quinaria distributione diffudit.* Et qui est le Philosophe qui s'opiniâtre à dire, que la vîtesse des choses pesantes croît dans la même proportion que leur pesanteur, puisqu'il n'y a personne qui ne se puisse désabuser de cette opinion d'Aristote, en laissant tomber d'un lieu élevé deux choses très-inégalement pesantes, dans lesquelles on ne remarquera néanmoins que très-peu d'inégalité de vîtesse ?

Tous les états violents ne sont pas d'ordinaire de longue durée, & toutes les extrêmités sont violentes. Il est trop dur de condamner généralement Aristote comme on a fait autrefois, & c'est une gêne bien grande que de se croire obligé de l'approuver en tout, & de le prendre pour la regle de la vérité des opinions philosophiques, comme il semble qu'on ait voulu faire ensuite. Le monde ne peut demeurer long-temps dans cette contrainte, & se remet insensiblement en possession de la liberté naturelle & raisonnable, qui consiste à approuver ce qu'on juge vrai, & à rejetter ce qu'on juge faux.

Car la raison ne trouve pas étrange qu'on la soumette à l'autorité dans des sciences, qui, traitant des choses qui sont au dessus de la raison, doivent suivre une autre lumiere, qui ne peut être que celle de l'autorité divine. Mais il semble qu'elle soit bien fondée à ne pas souffrir que dans les sciences humaines, qui font profession de ne s'appuyer que sur la raison, on l'asservisse à l'autorité contre la raison.

C'est la regle que l'on a suivie en parlant des opinions des Philoso-

VIII. CL. phes, tant anciens que nouveaux. On n'a conſidéré, dans les uns & dans
Nº. III. les autres, que la vérité, ſans épouſer généralement les ſentiments d'aucun en particulier, & ſans ſe déclarer auſſi généralement contre aucun.

De ſorte que tout ce qu'on doit conclure, quand on a rejeté quelque opinion ou d'Ariſtote ou d'un autre, eſt que l'on n'eſt pas du ſentiment de cet Auteur en cette occaſion; mais on n'en peut nullement conclure, que l'on n'en ſoit pas en d'autres points, & beaucoup moins qu'on ait quelque averſion de lui, & quelque deſir de le rabaiſſer. On croit que cette diſpoſition ſera approuvée par toutes les perſonnes équitables, & qu'on ne reconnoîtra dans tout cet Ouvrage qu'un deſir ſincere de contribuer à l'utilité publique, autant qu'on le pouvoit faire par un Livre de cette nature, ſans aucune paſſion contre perſonne.]



PREMIERE PARTIE,

Contenant les réflexions sur les Idées, ou sur la premiere action de l'esprit, qui s'appelle concevoir.

COmme nous ne pouvons avoir aucune connoissance de ce qui est hors de nous que par l'entremise des idées qui sont en nous, les réflexions que l'on peut faire sur nos idées, sont peut-être ce qu'il y a de plus important dans la Logique, parce que c'est le fondement de tout le reste.

On peut réduire ces réflexions à cinq chefs, selon les cinq manieres dont nous considérons les idées.

La premiere, selon leur nature & leur origine.

La seconde, selon la principale différence des objets qu'elles représentent.

La troisieme, selon leur simplicité ou composition; où nous traiterons des abstractions & précisions d'esprit.

La quatrieme, selon leur étendue ou restriction; c'est-à-dire, leur universalité, particularité, singularité.

La cinquieme, selon leur clarté & obscurité, ou distinction & confusion.

CHAPITRE PREMIER.

Des Idées selon leur nature & leur origine.

LE mot d'*Idée* est du nombre de ceux qui sont si clairs qu'on ne les peut expliquer par d'autres, parce qu'il n'y en a point de plus clairs & de plus simples.

Mais tout ce qu'on peut faire pour empêcher qu'on ne s'y trompe, est de marquer la fausse intelligence qu'on pourroit donner à ce mot, en le restreignant à cette seule façon de concevoir les choses, qui se fait par l'application de notre esprit, aux images qui sont peintes dans notre cerveau, & qui s'appelle imagination.

Car, comme S. Augustin remarque souvent, l'homme depuis le péché s'est tellement accoutumé à ne considérer que les choses corporelles, dont les images entrent par les sens dans notre cerveau, que la plupart croient

VIII. CL. N°. III. ne pouvoir concevoir une chose, quand ils ne se la peuvent imaginer, c'est-à-dire, se la représenter sous une image corporelle; comme s'il n'y avoit en nous que cette seule maniere de penser & de concevoir.

Au lieu qu'on ne peut faire réflexion sur ce qui se passe dans notre esprit, qu'on ne reconnoisse, que nous concevons un très-grand nombre de choses sans aucune de ces images, & qu'on ne s'apperçoive de la différence qu'il y a entre l'imagination & la pure intellection. Car lors, par exemple, que je m'imagine un triangle, je ne le conçois pas seulement comme une figure terminée par trois lignes droites; mais outre cela je considere ces trois lignes comme présentes, par la force & l'application intérieure de mon esprit, & c'est proprement ce qui s'appelle imaginer. Que si je veux penser à une figure de mille angles, je conçois bien à la vérité que c'est une figure composée de mille côtés, aussi facilement que je conçois qu'un triangle est une figure composée de trois côtés seulement; mais je ne puis m'imaginer les mille côtés de cette figure, ni, pour ainsi dire, les regarder comme présents avec les yeux de mon esprit.

Il est vrai néanmoins, que la coutume que nous avons de nous servir de notre imagination, lorsque nous pensons aux choses corporelles, fait souvent qu'en concevant une figure de mille angles, on se représente confusément quelque figure; mais il est évident que cette figure qu'on se représente alors par l'imagination, n'est point une figure de mille angles, puisqu'elle ne differe nullement de ce que je me représenterois, si je pensois à une figure de dix mille angles, & qu'elle ne sert en aucune façon à découvrir les propriétés qui font la différence d'une figure de mille angles d'avec tout autre polygone.

Je ne puis donc proprement m'imaginer une figure de mille angles; puisque l'image que j'en voudrois peindre dans mon imagination, me représenteroit toute autre figure d'un grand nombre d'angles aussi-tôt que celle de mille angles, & néanmoins je la puis concevoir très-clairement & très-distinctement; puisque j'en puis démontrer toutes les propriétés, comme, que tous ses angles ensemble sont égaux à 1996 angles droits: & par conséquent c'est autre chose de s'imaginer, & autre chose de concevoir.

Cela est encore plus clair par la considération de plusieurs choses, que nous concevons très-clairement, quoiqu'elles ne soient en aucune sorte du nombre de celles que l'on se peut imaginer. Car que concevons-nous plus clairement que notre pensée, lorsque nous pensons? Et cependant il est impossible de s'imaginer une pensée ni d'en peindre aucune image dans notre cerveau. Le *oui* & le *non* n'y en peuvent aussi avoir aucune: celui qui juge que la terre est ronde, & celui qui juge qu'elle n'est pas ronde,

ronde ayant tous deux les mêmes choses peintes dans le cerveau ; savoir la terre, & la rondeur ; mais l'un y ajoutant l'affirmation, qui est une action de son esprit, laquelle il conçoit sans aucune image corporelle ; & l'autre une action contraire, qui est la négation, laquelle peut encore moins avoir d'image. VIII. CL. N°. III.

Lors donc que nous parlons des Idées, nous n'appellons point de ce nom les images qui sont peintes en la fantaisie, mais tout ce qui est dans notre esprit, lorsque nous pouvons dire avec vérité, nous concevons une chose, de quelque maniere que nous la concevions.

D'où il s'ensuit que nous ne pouvons rien exprimer par nos paroles lorsque nous entendons ce que nous disons, que de cela même il ne soit certain que nous avons en nous l'idée de la chose que nous signifions par nos paroles, quoique cette idée soit quelquefois plus claire & plus confuse, comme nous expliquerons plus bas. Car il y auroit de la contradiction entre dire, que je sais ce que je dis en prononçant un mot, & que néanmoins je ne conçois rien en le prononçant que le son même du mot.

Et c'est ce qui fait voir la fausseté de deux opinions très-dangereuses, qui ont été avancées par des Philosophes de ce temps.

La premiere est, que nous n'avons aucune idée de Dieu. Car si nous n'en avions aucune idée, en prononçant le nom de Dieu, nous n'en concevrions que ces quatre lettres, D, i, e, u, & un François n'auroit rien davantage dans l'esprit en entendant le nom de Dieu, que si entrant dans une Synagogue, & étant entiérement ignorant de la langue hébraïque, il entendoit prononcer en hébreu Adonaï, ou Eloha.

Et quand les hommes ont pris le nom de Dieu, comme Caligula & Domitien, ils n'auroient commis aucune impiété, puisqu'il n'y a rien dans ces lettres ou ces deux syllabes *Deus*, qui ne puisse être attribué à un homme si on n'y attachoit aucune idée. D'où vient qu'on n'accuse point un Hollandois d'être impie pour s'appellet *Ludovicus de Dieu.* En quoi donc consistoit l'impiété de ces Princes, sinon en ce que laissant à ce mot *Deus*, une partie au moins de son idée, comme est celle d'une nature excellente & adorable, ils s'approprioient ce nom avec cette idée ?

Mais si nous n'avions point l'idée de Dieu, sur quoi pourrions-nous fonder tout ce que nous disons de Dieu ; comme, qu'il n'y en a qu'un : qu'il est éternel, tout-puissant, tout bon, tout sage ; puisqu'il n'y a rien de tout cela enfermé dans ce son, *Dieu*, mais seulement dans l'idée que nous avons de Dieu, & que nous avons jointe à ce son.

Et ce n'est aussi que par-là que nous refusons le nom de Dieu à toutes les fausses Divinités ; non parce que ce mot ne leur pourroit être attribué s'il étoit pris matériellement, puisqu'il leur a été attribué par les

VIII. C L. N°. III. Payens; mais parce que l'idée qui eſt en nous du Souverain Etre, & que l'uſage a liée à ce mot de *Dieu*, ne convient qu'au ſeul vrai Dieu.

Thomas Hobbes. La ſeconde de ces fauſſes opinions eſt ce qu'un Anglois a dit, *que le raiſonnement n'eſt peut-être autre choſe qu'un aſſemblage & enchaînement de noms par ce mot* eſt. *D'où il s'enſuivroit que par la raiſon, nous ne concluons rien du tout touchant la nature des choſes, mais ſeulement touchant leurs appellations; c'eſt-à-dire, que nous voyons ſimplement ſi nous aſſemblons bien ou mal les noms des choſes, ſelon les conventions que nous avons faites à notre fantaiſie touchant leurs ſignifications.*

A quoi cet Auteur ajoute: *Si cela eſt, comme il peut être, le raiſonnement dépendra des mots, les mots de l'imagination, & l'imagination dépendra peut-être, comme je le crois, du mouvement des organes corporels: & ainſi notre ame (* Mens *) ne ſera autre choſe qu'un mouvement dans quelques parties du corps organique.*

Il faut croire que ces paroles ne contiennent qu'une objection, éloignée du ſentiment de celui qui la propoſe: mais comme étant priſes aſſertivement elles iroient à ruiner l'immortalité de l'ame, il eſt important d'en faire voir la fauſſeté: ce qui ne ſera pas difficile. Car les conventions dont parle ce Philoſophe, ne peuvent avoir été que l'accord que les hommes ont fait, de prendre de certains ſons pour être ſignes des idées que nous avons dans l'eſprit. De ſorte que ſi outre les noms, nous n'avions en nous-mêmes les idées des choſes, cette convention auroit été impoſſible, comme il eſt impoſſible par aucune convention, de faire entendre à un aveugle, ce que veut dire le mot de rouge, de vert, de bleu; parce que n'ayant point ces idées, il ne les peut joindre à aucun ſon.

De plus, les diverſes nations ayant donné divers noms aux choſes, & même aux plus claires & aux plus ſimples, comme à celles qui ſont les objets de la Géométrie, ils n'auroient pas fait les mêmes raiſonnements touchant les mêmes vérités, ſi le raiſonnement n'étoit qu'un aſſemblage de noms par le mot *eſt*.

Et comme il paroît par ces divers mots, que les Arabes, par exemple, ne ſont point convenus avec les François pour donner les mêmes ſignifications aux ſons, ils ne pourroient auſſi convenir dans leurs jugements & leurs raiſonnements, ſi leurs raiſonnements dépendoient de cette convention.

Enfin il y a une grande équivoque dans ce mot d'*arbitraire*, quand on dit que la ſignification des mots eſt arbitraire. Car il eſt vrai que c'eſt une choſe purement arbitraire, que de joindre une telle idée à un tel ſon plutôt qu'à un autre; mais les idées ne ſont point des choſes arbitraires, & qui dépendent de notre fantaiſie, au moins celles qui ſont

claires & distinctes. Et pour le montrer évidemment, c'est qu'il seroit VIII. Cl.
ridicule de s'imaginer, que des effets très-réels pussent dépendre de choses N°. III,
purement arbitraires. Or quand un homme a conclu par son raisonnement, que l'axe de fer qui passe par deux meules du moulin pourroit tourner sans faire tourner celle de dessous, si étant rond il passoit par un trou rond ; mais qu'il ne pourroit tourner sans faire tourner celle de dessus, si étant quarré il étoit emboîté dans un trou quarré de cette meule de dessus, l'effet qu'il a prétendu s'ensuit infailliblement. Et par conséquent son raisonnement n'a point été un assemblage de noms, selon une convention qui auroit entiérement dépendu de la fantaisie des hommes ; mais un jugement solide & effectif de la nature des choses, par la considération des idées qu'il en a dans l'esprit, lesquelles il a plu aux hommes de marquer par de certains noms.

Nous voyons donc assez ce que nous entendons par le mot d'idée : il ne reste plus qu'à dire un mot de leur origine.

Toute la question est de savoir si toutes nos idées viennent de nos sens, & si on doit passer pour vraie cette maxime commune : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.*

C'est le sentiment d'un Philosophe qui est estimé dans le monde, & [Gassendi.]
qui commence sa Logique par cette proposition : *Omnis idea ortum ducit à sensibus. Toute idée tire son origine des sens.* Il avoue néanmoins que toutes nos idées n'ont pas été dans nos sens, telles qu'elles sont dans notre esprit ; mais il prétend, qu'elles ont au moins été formées de celles qui ont passé par nos sens, ou par composition, comme lorsque des images séparées de l'or & d'une montagne, on s'en fait une montagne d'or ; ou par ampliation & diminution, comme lorsque de l'image d'un homme d'une grandeur ordinaire, on s'en forme un géant ou un pygmée ; ou par accommodation & proportion, comme lorsque de l'idée d'une maison qu'on a vue, on s'en forme l'image d'une maison qu'on n'a pas vue. Et ainsi, dit-il, nous concevons Dieu, qui ne peut tomber sous les sens, sous l'image d'un vénérable vieillard.

[Selon cette pensée, quoique toutes nos idées ne fussent pas semblables à quelque corps particulier, que nous ayions vu ou qui ait frappé nos sens, elles seroient néanmoins toutes corporelles, & ne nous représenteroient rien qui ne fût entré dans nos sens au moins par parties. Et ainsi nous ne concevrons rien que par des images semblables à celles qui se forment dans le cerveau, quand nous voyons, ou nous nous imaginons des corps.]

Mais quoique cette opinion lui soit commune avec plusieurs des Philosophes de l'Ecole, je ne craindrai point de dire qu'elle est très-absurde,

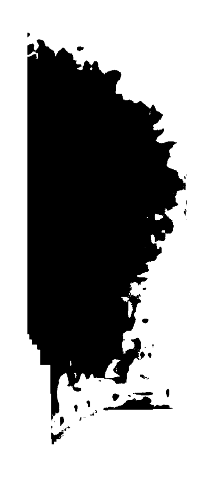
VIII. C L. N°. III. & auſſi contraire à la Religion qu'à la véritable Philoſophie. Car pour ne rien dire que de clair, il n'y a rien que nous concevions plus diſtinctement que notre penſée même, ni de propoſition qui nous puiſſe être plus claire que celle-là : *Je penſe, donc je ſuis.* Or nous ne pourrions avoir aucune certitude de cette propoſition, ſi nous ne concevions diſtinctement ce que c'eſt qu'*être*, & ce que c'eſt que *penſer*; & il ne nous faut point demander que nous expliquions ces termes, parce qu'ils ſont du nombre de ceux qui ſont ſi bien entendus par tout le monde, qu'on les obſcurciroit en les voulant expliquer. Si donc on ne peut nier que nous n'ayions en nous les idées de l'être & de la penſée, je demande par quels ſens elles ſont entrées? Sont-elles lumineuſes ou colorées, pour être entrées par la vue? D'un ſon grave ou aigu, pour être entrées par l'ouie? D'une bonne ou mauvaiſe odeur, pour être entrées par l'odorat? De bon ou mauvais goût, pour être entrées par le goût? Froides ou chaudes, dures ou molles, pour être entrées par l'attouchement? Que ſi l'on dit qu'elles ont été formées d'autres images ſenſibles, qu'on nous diſe quelles ſont ces autres images ſenſibles, dont on prétend que les idées de l'être & de la penſée ont été formées, & comment elles en ont pu être formées, ou par compoſition, ou par ampliation, ou par diminution, ou par proportion? Que ſi on ne peut rien répondre à tout cela qui ne ſoit déraiſonnable, il faut avouer que les idées de l'être & de la penſée ne tirent en aucune ſorte leur origine des ſens; mais que notre ame a la faculté de les former de ſoi-même, quoiqu'il arrive ſouvent qu'elle eſt excitée à le faire par quelque choſe qui frappe les ſens; comme un Peintre peut être porté à faire un tableau par l'argent qu'on lui promet, ſans qu'on puiſſe dire pour cela que le tableau a tiré ſon origine de l'argent.

Mais ce qu'ajoutent ces mêmes Auteurs, que l'idée que nous avons de Dieu tire ſon origine des ſens, parce que nous le concevons ſous l'idée d'un vieillard vénérable, eſt une penſée qui n'eſt digne que des Anthropomorphites, ou qui confond les véritables idées que nous avons des choſes ſpirituelles, avec les fauſſes imaginations que nous en formons par une mauvaiſe accoutumance de ſe vouloir tout imaginer; au lieu qu'il eſt auſſi abſurde de ſe vouloir imaginer ce qui n'eſt point corporel, que de vouloir ouir des couleurs, & voir des ſons.

Pour réfuter cette penſée, il ne faut que conſidérer que ſi nous n'avions point d'autre idée de Dieu que celle d'un vieillard vénérable, tous les jugements que nous ferions de Dieu nous devroient paroître faux, lorſqu'ils ſeroient contraires à cette idée. Car nous ſommes portés naturellement à croire que nos jugements ſont faux, quand nous voyons clai-

[illegible]





CHAPITRE

CHAPITRE III.

Des dix Catégories d'Ariſtote

ON peut rapporter à cette conſidération des idées, ſelon leurs objets, les dix Catégories d'Ariſtote; puiſque ce ne ſont que diverſes claſſes, auxquelles ce Philoſophe a voulu réduire tous les objets de nos penſées, en comprenant toutes les ſubſtances ſous la premiere, & tous les accidents ſous les neuf autres. Les voici.

I. La Substance, qui eſt ou ſpirituelle, ou corporelle, &c.

II. La Quantité, qui s'appelle diſcrete quand les parties n'en ſont point liées; comme le nombre.

Continue quand elles ſont liées, & alors elle eſt ou ſucceſſive; comme le temps, le mouvement.

Ou permanente, qui eſt ce qu'on appelle autrement l'eſpace, ou l'étendue en longueur, largeur, profondeur; la longueur ſeule faiſant les lignes, la longueur & la largeur les ſurfaces, & les trois enſemble les ſolides.

III. La Qualité, dont Ariſtote fait quatre eſpeces.

La premiere comprend *les habitudes;* c'eſt-à-dire, les diſpoſitions d'eſprit ou de corps qui s'acquierent par des actes réitérés; comme les ſciences, les vertus, les vices; l'adreſſe de peindre, d'écrire de danſer.

La ſeconde. *Les puiſſances naturelles*, telles que ſont les facultés de l'ame ou du corps; l'entendement, la volonté, la mémoire, les cinq ſens, la puiſſance de marcher.

La troiſieme. *Les qualités ſenſibles;* comme la dureté, la molleſſe, la peſanteur, le froid, le chaud, les couleurs, les ſons, les odeurs, les divers goûts.

La quatrieme. *La forme & la figure*, qui eſt la détermination extérieure de la quantité; comme être rond, quarré, ſphérique, cubique.

IV. La Rélation, ou le rapport d'une choſe à une autre; comme de pere, de fils, de maître, de valet, de Roi, de ſujet: de la puiſſance à ſon objet, de la vue à ce qui eſt viſible, & tout ce qui marque comparaiſon; comme ſemblable, égal, plus grand, plus petit.

V. L'Agir, ou en ſoi-même; comme marcher, danſer, connoître, aimer: ou hors de ſoi; comme battre, couper, rompre, éclaircir, échauffer.

VI. Patir, être battu, être rompu, être éclairé, être échauffé.

VIII. C L. N°. III. VII. Où, c'est-à-dire, ce qu'on répond aux questions qui regardent le lieu; comme, être à Rome, à Paris, dans son cabinet, dans son lit, dans sa chaise.

VIII. Quand, c'est-à-dire, ce qu'on répond aux questions qui regardent le temps; comme, quand a-t-il vécu? Il y a cent ans. Quand cela s'est-il fait? Hier.

IX. La Situation; être assis, debout, couché, devant, derriere, à droit, à gauche.

X. Avoir, c'est-à-dire avoir quelque chose autour de soi, pour servir de vêtement, ou d'ornement, ou d'armure; comme, être habillé, être couronné, être échauffé, être armé.

Voilà les dix Catégories d'Aristote, dont on fait tant de mysteres, quoiqu'à dire le vrai ce soit une chose de soi très-peu utile, & qui non seulement ne sert guere à former le jugement, ce qui est le but de la vraie Logique, mais qui souvent y nuit beaucoup, pour deux raisons, qu'il est important de remarquer.

La premiere est, qu'on regarde ces Catégories comme une chose établie sur la raison & sur la vérité; au lieu que c'est une chose toute arbitraire, & qui n'a de fondement que l'imagination d'un homme, qui n'a eu aucune autorité de prescrire une loi aux autres, qui ont autant de droit que lui d'arranger d'une autre sorte les objets de leurs pensées, chacun selon sa maniere de philosopher. Et en effet, il y en a qui ont compris en ce distique tout ce que l'on considere, selon une nouvelle Philosophie, en toutes les choses du monde:

Mens, mensura, quies, motus, positura, figura:
Sunt cum materia cunctarum exordia rerum.

C'est-à-dire que ces gens-là se persuadent, que l'on peut rendre raison de toute la nature en n'y considérant que ces sept choses, ou modes. 1°. *Mens*, l'esprit ou la substance qui pense 2°. *Materia*, le corps ou la substance étendue. 3°. *Mensura*, la grandeur ou la petitesse de chaque partie de la matiere. 4°. *Positura*, leur situation à l'égard les unes des autres. 5°. *Figura*, leur figure. 6°. *Motus*, leur mouvement. 7°. *Quies*, leur repos ou moindre mouvement.

La seconde raison, qui rend l'étude des Catégories dangereuse, est, qu'elle accoutume les hommes à se payer de mots, & à s'imaginer qu'ils savent toutes choses, lorsqu'ils n'en connoissent que des noms arbitraires, qui n'en forment dans l'esprit aucune idée claire & distincte, comme on le fera voir en un autre endroit.

On pourroit encore parler ici des attributs des Lullistes ; *bonté*, *puissance*, *grandeur*, *&c.* mais en vérité c'est une chose si ridicule que l'imagination qu'ils ont, qu'appliquant ces mots métaphysiques à tout ce qu'on leur propose, ils pourront rendre raison de tout, qu'elle ne mérite pas seulement d'être réfutée. VIII. CL. N°. III.

Un Auteur de ce temps a dit avec grande raison, que les regles de la Logique d'Aristote servoient seulement à prouver à un autre ce que l'on savoit déja; mais que l'art de Lulle ne servoit qu'à faire discourir sans jugement de ce qu'on ne savoit pas. L'ignorance vaut beaucoup mieux que cette fausse science, qui fait que l'on s'imagine savoir ce qu'on ne sait point. Car comme S. Augustin a très-judicieusement remarqué dans le Livre de l'utilité de la créance, cette disposition d'esprit est très-blâmable pour deux raisons. L'une, que celui qui s'est faussement persuadé de connoître la vérité, se rend par-là incapable de s'en faire instruire : l'autre, que cette présomption & cette témérité est une marque d'un esprit qui n'est pas bien fait : *Opinari, duas ob res turpissimum est : quod discere non potest qui sibi jam se scire persuasit : & per se ipsa temeritas non benè affecti animi signum est.* Car le mot *Opinari*, dans la pureté de la langue latine, signifie la disposition d'un esprit qui consent trop légérement à des choses incertaines, & qui croit ainsi savoir ce qu'il ne sait pas. [C'est pourquoi tous les Philosophes soutenoient, *Sapientem nihil opinari ;* & Cicéron, en se blâmant lui-même de ce vice, dit qu'il étoit *magnus opinator.*]

[CHAPITRE IV. (a)

Des Idées des choses, & des Idées des signes.

QUand on considere un objet en lui-même & dans son propre être, sans porter la vue de l'esprit à ce qu'il peut représenter, l'idée qu'on en a est une idée de chose, comme l'idée de la terre, du soleil. Mais quand on ne regarde un certain objet que comme en représentant un autre, l'idée qu'on en a est une idée de signe, & ce premier objet s'appelle signe. C'est ainsi qu'on regarde d'ordinaire les cartes & les tableaux. Ainsi le signe enferme deux idées : l'une, de la chose qui représente ; l'autre, de la chose représentée ; & sa nature consiste à exciter la seconde par la premiere.

(a) [Ce Chapitre a été ajouté dans la cinquieme édition, faite en 1683, à Paris chez Desprez.]

VIII. C I. N°. III. On peut faire diverſes diviſions des ſignes; mais nous nous contenterons ici de trois, qui ſont de plus grande utilité.

Premiérement, il y a des ſignes certains, qui s'appellent en grec τεκμήρια; comme la reſpiration l'eſt de la vie des animaux. Et il y en a qui ne ſont que probables, & qui ſont appellés en grec σημεῖα; comme la pâleur n'eſt qu'un ſigne probable de groſſeſſe dans les femmes.

La plupart des jugements téméraires viennent, de ce que l'on confond ces deux eſpeces de ſignes, & que l'on attribue un effet à une certaine cauſe, quoiqu'il puiſſe auſſi naître d'autres cauſes, & qu'ainſi il ne ſoit qu'un ſigne probable de cette cauſe.

2°. Il y a des ſignes joints aux choſes, comme l'air du viſage, qui eſt ſigne des mouvements de l'ame, eſt joint à ces mouvements qu'il ſignifie; les ſymptomes, ſignes des maladies, ſont joints à ces maladies; &, pour me ſervir d'exemples plus grands, comme l'Arche, ſigne de l'Egliſe, étoit jointe à Noé & à ſes enfants, qui étoient la véritable Egliſe de ce temps-là: ainſi nos temples matériels, ſignes des fideles, ſont ſouvent joints aux fideles: ainſi la colombe, figure du S. Eſprit, étoit jointe au Saint Eſprit: ainſi le lavement du Baptême, figure de la régénération ſpirituelle, eſt joint à cette régénération.

Il y a auſſi des ſignes ſéparés des choſes, comme les ſacrifices de l'Ancienne Loi, ſignes de Jeſus Chriſt immolé, étoient ſéparés de ce qu'ils repréſentoient.

Cette diviſion des ſignes donne lieu d'établir ces maximes.

1°. Qu'on ne peut jamais conclure préciſément, ni de la préſence du ſigne à la préſence de la choſe ſignifiée, puiſqu'il y a des ſignes de choſes abſentes; ni de la préſence du ſigne à l'abſence de la choſe ſignifiée, puiſqu'il y a des ſignes de choſes préſentes. C'eſt donc par la nature particuliere du ſigne qu'il en faut juger.

2°. Que, quoiqu'une choſe dans un état ne puiſſe être ſigne d'elle-même dans ce même état, puiſque tout ſigne demande une diſtinction entre la choſe repréſentante & celle qui eſt repréſentée, néanmoins il eſt très-poſſible qu'une choſe dans un certain état, ſe repréſente dans un autre état, comme il eſt très-poſſible qu'un homme, dans ſa chambre, ſe repréſente prêchant; & qu'ainſi la ſeule diſtinction d'état ſuffit entre la choſe figurante & la choſe figurée: c'eſt-à-dire, qu'une même choſe peut être dans un certain état choſe figurante; & dans un autre choſe figurée.

3°. Qu'il eſt très-poſſible qu'une même choſe cache & découvre une autre choſe en même temps, & qu'ainſi ceux qui ont dit que *rien ne paroît par ce qui le cache*, ont avancé un maxime très-peu ſolide. Car la même choſe pouvant être en même temps & choſe & ſigne, peut

cacher comme chofe, ce qu'elle découvre comme figne. Ainfi la cendre VIII. Cl.
chaude cache le feu comme chofe, & le découvre comme figne. Ainfi N°. III.
les formes empruntées par les Anges, les couvroient comme chofes, & les découvroient comme fignes. Ainfi les fymboles Euchariftiques cachent le corps de Jefus Chrift comme chofe, & le découvrent comme fymbole.

4°. L'on peut conclure que la nature du figne confiftant à exciter dans les fens, par l'idée de la chofe figurante, celle de la chofe figurée, tant que cet effet fubfifte; c'eft-à-dire, tant que cette double idée eft excitée, le figne fubfifte, quand même cette chofe feroit détruite en fa propre nature. Ainfi il n'importe que les couleurs de l'arc-en-ciel, que Dieu a prifes pour figne qu'il ne détruiroit plus le genre humain par un déluge, foient réelles & véritables, pourvu que nos fens aient toujours la même impreffion, & qu'ils fe fervent de cette impreffion pour concevoir la promeffe de Dieu.

Et il n'importe de même, que le pain de l'Euchariftie fubfifte en fa propre nature, pourvu qu'il excite toujours dans nos fens l'image d'un pain, qui nous ferve à concevoir de quelle forte le corps de Jefus Chrift eft la nourriture de nos ames, & comment les fideles font unis entr'eux.

La troifieme divifion des fignes, eft, qu'il y en a de naturels, qui ne dépendent pas de la fantaifie des hommes; comme une image qui paroît dans un miroir, eft un figne naturel de celui qu'elle repréfente; & qu'il y en a d'autres qui ne font que d'inftitution & d'établiffement, foit qu'ils aient quelque rapport éloigné avec la chofe figurée, foit qu'ils n'en aient point du tout. Ainfi les mots font fignes d'inftitution des penfées, & les caracteres des mots. On expliquera, en traitant des propofitions, une vérité importante fur ces fortes de fignes, qui eft, que l'on en peut en quelques occafions affirmer les chofes fignifiées.]

CHAPITRE V.

Des Idées confidérées felon leur compofition ou fimplicité.

Où il eft parlé de la maniere de connoître par abftraction ou précifion.

CE que nous avons dit en paffant dans le Chapitre II, que nous pouvions confidérer un mode fans faire une réflexion diftincte fur la fubftance dont il eft mode, nous donne occafion d'expliquer ce qu'on appelle *abftraction d'efprit.*

VIII. C L. N°. III. Le peu d'étendue de notre esprit fait qu'il ne peut comprendre parfaitement les choses un peu composées, qu'en les considérant par parties, & comme par les diverses faces qu'elles peuvent recevoir. C'est ce qu'on peut appeller généralement connoître par abstraction.

Mais comme les choses sont différemment composées, & qu'il y en a qui le sont de parties réellement distinctes, qu'on appelle parties intégrantes, comme le corps humain, les diverses parties d'un nombre, il est bien facile alors de concevoir, que notre esprit peut s'appliquer à considérer une partie sans considérer l'autre, parce que ces parties sont réellement distinctes; & ce n'est pas même ce qu'on appelle *abstraction*.

Or il est si utile, dans ces choses-là même, de considérer plutôt les parties séparément que le tout, que, sans cela, on ne peut avoir presque aucune connoissance distincte. Car, par exemple, le moyen de pouvoir connoître le corps humain, qu'en le divisant en toutes ses parties similaires & dissimilaires, & en leur donnant à toutes différents noms? Toute l'Arithmétique est aussi fondée sur cela. Car on n'a pas besoin d'art pour compter les petits nombres, parce que l'esprit les peut comprendre tous entiers; & ainsi tout l'art consiste à compter par parties ce qu'on ne pourrroit compter par le tout, comme il seroit impossible, quelque étendue d'esprit qu'on eût, de multiplier deux nombres de huit ou neuf caracteres chacun, en les prenant tous entiers.

La seconde connoissance par parties est, quand on considere un mode sans faire attention à la substance, ou deux modes qui sont joints ensemble dans une même substance, en les regardant chacun à part. C'est ce qu'ont fait les Géometres, qui ont pris pour objet de leur Science le corps étendu en longueur, largeur & profondeur. Car, pour le mieux connoître, ils se sont premiérement appliqués à le considérer selon une seule dimension, qui est la longueur; & alors ils lui ont donné le nom de ligne. Ils l'ont considéré ensuite selon deux dimensions, la longueur & la largeur, & ils l'ont appellé surface. Et puis considérant toutes les trois dimensions ensemble, longueur, largeur & profondeur, ils l'ont appellé solide, ou corps.

On voit par-là combien est ridicule l'argument de quelques Sceptiques, qui veulent faire douter de la certitude de la Géométrie, parce qu'elle suppose des lignes & des surfaces, qui ne sont point dans la nature. Car les Géometres ne supposent point qu'il y ait des lignes sans largeur, ou des surfaces sans profondeur; mais ils supposent seulement, qu'on peut considérer la longueur sans faire attention à la largeur; ce qui est indubitable, comme lorsqu'on mesure la distance d'une ville à une autre, on ne mesure que la longueur des chemins, sans se mettre en peine de leur largeur.

Or plus on peut ſéparer les choſes en divers modes, & plus l'eſprit VIII. C L. N°. III.
devient capable de les bien connoître. Et ainſi nous voyons que tant qu'on n'a point diſtingué dans le mouvement la détermination vers quelque endroit, du mouvement même, & même diverſes parties dans une même détermination, on n'a pu rendre de raiſon claire de la réflexion & de la réfraction. Ce qu'on a fait aiſément par cette diſtinction, comme on peut voir dans le Chapitre II de la Dioptrique de M. Deſcartes.

La troiſieme maniere de concevoir les choſes par abſtraction eſt, quand une même choſe ayant divers attributs, on penſe à l'un ſans penſer à l'autre, quoiqu'il n'y ait entr'eux qu'une diſtinction de raiſon. Et voici comme cela ſe fait. Si je fais, par exemple, réflexion que je penſe, & que, par conſéquent, je ſuis moi qui penſe, dans l'idée que j'ai de moi qui penſe, je puis m'appliquer à la conſidération d'une choſe qui penſe, ſans faire attention que c'eſt moi, quoiqu'en moi, moi & celui qui penſe ne ſoit que la même choſe. Et ainſi l'idée que je concevrai d'une perſonne qui penſe, pourra repréſenter non ſeulement moi, mais toutes les autres perſonnes qui penſent. De même ayant figuré ſur un papier un triangle équilatere, ſi je m'attache à le conſidérer au lieu où il eſt avec tous les accidents qui le déterminent, je n'aurai l'idée que d'un ſeul triangle. Mais ſi je détourne mon eſprit de la conſidération de toutes ces circonſtances particulieres, & que je ne l'applique qu'à penſer que c'eſt une figure bornée par trois lignes égales, l'idée que je m'en formerai me repréſentera, d'une part, plus nettement cette égalité des lignes, & de l'autre, ſera capable de me repréſenter tous les triangles équilateres. Que ſi je paſſe plus avant, & que, ne m'arrêtant plus à cette égalité des lignes, je conſidere ſeulement que c'eſt une figure terminée par trois lignes droites, je me forme une idée qui peut repréſenter toutes ſortes de triangles. Si enſuite, ne m'arrêtant point au nombre des lignes, je conſidere ſeulement que c'eſt une ſurface platte, bornée par des lignes droites, l'idée que je me formerai pourra repréſenter toutes les figures rectilignes; & ainſi je puis monter, de degré en degré, juſqu'à l'extenſion. Or, dans ces abſtractions, on voit toujours que le degré inférieur comprend le ſupérieur avec quelque détermination particuliere; comme *moi* comprend ce qui penſe, & le triangle la figure rectiligne; mais que le degré ſupérieur, étant moins déterminé, peut repréſenter plus de choſes.

Enfin il eſt viſible, que, par ces ſortes d'abſtractions, les idées, de ſingulieres, deviennent communes, & les communes plus communes; & ainſi cela nous donnera lieu de paſſer à ce que nous avons à dire des idées, conſidérées ſelon leur univerſalité ou particularité.

VIII. C L.
N°. III.

CHAPITRE VI.

Des Idées considérées selon leur généralité, particularité & singularité.

QUoique toutes les choses qui existent soient singulieres, néanmoins, par le moyen des abstractions que nous venons d'expliquer, nous ne laissons pas d'avoir tous plusieurs sortes d'idées, dont les unes ne nous représentent qu'une seule chose, comme l'idée que chacun a de soi-même; & les autres en peuvent représenter également plusieurs; comme lorsque quelqu'un conçoit un triangle sans y considérer autre chose, sinon, que c'est une figure à trois lignes & à trois angles, l'idée qu'il en a formée lui peut servir à concevoir tous les autres triangles.

Les idées qui ne représentent qu'une seule chose, s'appellent singulieres ou individuelles, & ce qu'elles représentent, *des individus*; & celles qui en représentent plusieurs s'appellent universelles, communes, générales.

Les noms qui servent à marquer les premieres, s'appellent propres; *Socrate*, *Rome*, *Bucéphale.* Et ceux qui servent à marquer les dernieres, communs & appellatifs; comme *homme*, *ville*, *cheval.* Et tant les idées universelles que les noms communs, se peuvent appeller termes généraux.

Mais il faut remarquer que les mots sont généraux en deux manieres: l'une, que l'on appelle *univoque*, qui est, lorsqu'ils sont liés avec des idées générales, de sorte que le même mot convient à plusieurs, & selon le son & selon une même idée, qui y est jointe: tels sont les mots dont on vient de parler, d'homme, de ville, de cheval.

L'autre, qu'on appelle *équivoque*, qui est lorsqu'un même son a été lié par les hommes à des idées différentes, de sorte que le même son convient à plusieurs, non selon une même idée, mais selon les idées différentes auxquelles il se trouve joint dans l'usage: ainsi le mot de *canon* signifie une machine de guerre, & un Décret de Concile, & une sorte d'ajustement; mais il ne les signifie que selon des idées toutes différentes.

Néanmoins cette universalité équivoque est de deux sortes. Car les différentes idées jointes à un même son, ou n'ont aucun rapport naturel entr'elles, comme dans le mot de *canon*, ou en ont quelqu'un; comme lorsqu'un mot étant principalement joint à une idée, on ne le joint à une autre idée que parce qu'elle a un rapport de cause, ou d'effet, ou de signe, ou de ressemblance à la premiere; & alors ces sortes de mots équivoques s'appellent *analogues*; comme quand le mot de *sain* s'attribue à l'animal,

à l'animal, & à l'air, & aux viandes. Car l'idée jointe à ce mot est principalement la santé qui ne convient qu'à l'animal; mais on y joint une autre idée approchante de celle-là, qui est d'être cause de la santé, qui fait qu'on dit qu'un air est sain, qu'une viande est saine, parce qu'ils servent à conserver la santé. VIII. C L. N° .III.

Mais quand nous parlons ici des mots généraux, nous entendons les univoques, qui sont joints à des idées universelles & générales.

Or dans ces idées universelles il y a deux choses, qu'il est très-important de bien distinguer, *la compréhension*, & *l'étendue.*

J'appelle *compréhension* de l'idée, les attributs qu'elle enferme en soi, & qu'on ne lui peut ôter sans la détruire; comme la compréhension de l'idée du triangle enferme extension, figure, trois lignes, trois angles, & l'égalité de ces trois angles à deux droits, &c.

J'appelle *étendue* de l'idée, les sujets à qui cette idée convient; ce qu'on appelle aussi les inférieurs d'un terme général, qui à leur égard est appellé supérieur; comme l'idée du triangle en général s'étend à toutes les diverses especes de triangles.

Mais quoique l'idée générale s'étende indistinctement à tous les sujets à qui elle convient, c'est-à-dire, à tous ses inférieurs, & que le nom commun les signifie tous, il y a néanmoins cette différence entre les attributs qu'elle comprend, & les sujets auxquels elle s'étend, qu'on ne peut lui ôter aucun de ses attributs sans la détruire, comme nous avons déja dit; au lieu qu'on peut la resserrer quant à son étendue, ne l'appliquant qu'à quelqu'un des sujets auxquels elle convient, sans que pour cela on la détruise.

Or cette restriction ou resserrement de l'idée générale quant à son étendue, se peut faire en deux manieres.

La premiere est, par une autre idée distincte & déterminée qu'on y joint; comme lorsqu'à l'idée générale du triangle, je joins celle d'avoir un angle droit: ce qui resserre cette idée à une seule espece de triangle, qui est le triangle rectangle.

L'autre, en y joignant seulement une idée indistincte & indéterminée de partie; comme quand je dis, quelque triangle: & on dit alors que le terme commun devient particulier, parce qu'il ne s'étend plus qu'à une partie des sujets auxquels il s'étendoit auparavant; sans que néanmoins on ait déterminé quelle est cette partie à laquelle on l'a resserré.

VIII. C L.
N°. III.

CHAPITRE VII.

Des cinq sortes d'Idées universelles ; Genres, Especes, Différences, Propres, Accidents.

CE que nous avons dit dans les Chapitres précédents nous donne moyen de faire entendre en peu de paroles les cinq Universaux, qu'on explique ordinairement dans l'Ecole.

Car lorsque les idées générales nous représentent leurs objets comme des choses, & qu'elles sont marquées par des termes appellés substantifs ou absolus, on les appelle *genres* ou *especes*.

Du Genre.

On les appelle genres, quand elles sont tellement communes qu'elles s'étendent à d'autres idées qui sont encore universelles, comme le quadrilatere est genre à l'égard du parallelogramme & du trapeze : la substance est genre à l'égard de la substance étendue qu'on appelle corps, & de la substance qui pense qu'on appelle esprit.

De l'Espece.

Et ces idées communes qui sont sous une plus commune & plus générale, s'appellent especes, comme le parallelogramme & le trapeze sont les especes du quadrilatere, le corps & l'esprit sont les especes de la substance.

Et ainsi la même idée peut être genre étant comparée aux idées auxquelles elle s'étend, & espece étant comparée à une autre qui est plus générale ; comme corps, qui est un genre au regard du corps animé & du corps inanimé, est une espece au regard de la substance ; & le quadrilatere qui est un genre au regard du parallelogramme & du trapeze, est une espece au regard de la figure.

Mais il y a une autre notion du mot d'espece qui ne convient qu'aux idées qui ne peuvent être genres. C'est lorsqu'une idée n'a sous soi que des individus & des singuliers ; comme le cercle n'a sous soi que des cercles singuliers, qui sont tous d'une même espece. C'est ce qu'on appelle espece derniere, *species infima.*

Et il y a un genre qui n'est point espece, savoir le suprême de tous les genres ; soit que ce genre soit l'être, soit que ce soit la substance ; ce

qu'il eſt de peu d'importance de ſavoir, & qui regarde plus la Métaphyſique que la Logique. VIII. CL. N°. III.

J'ai dit que les idées générales qui nous repréſentent leurs objets comme des choſes, ſont appellées genres ou eſpeces. Car il n'eſt pas néceſſaire que les objets de ces idées ſoient effectivement des choſes & des ſubſtances; mais il ſuffit que nous les conſidérions comme des choſes, en ce que lors même que ce ſont des modes on ne les rapporte point à leurs ſubſtances, mais à d'autres idées de modes moins générales ou plus générales; comme la figure, qui n'eſt qu'un mode au regard du corps figuré, eſt un genre au regard des figures curvilignes, &c.

Et au contraire, les idées qui nous repréſentent leurs objets comme des choſes modifiées, & qui ſont marqués par des termes adjectifs ou connotatifs, ſi on les compare avec les ſubſtances que ces termes connotatifs ſignifient confuſément, quoique directement, ſoit que dans la vérité ces termes connotatifs ſignifient des attributs eſſentiels qui ne ſont en effet que la choſe même, ſoit qu'ils ſignifient de vrais modes, on ne les appelle point alors genres ni eſpeces, mais, ou *différences*, ou *propres*, ou *accidents*.

On les appelle *différences*, quand l'objet de ces idées eſt un attribut eſſentiel qui diſtingue une eſpece d'une autre; comme étendu, peſant, raiſonnable.

On les appelle *propres*, quand leur objet eſt un attribut qui appartient en effet à l'eſſence de la choſe; mais qui n'eſt pas le premier que l'on conſidere dans cette eſſence, mais ſeulement une dépendance de ce premier; comme diviſible, immortel, docile.

Et on les appelle *accidents communs*, quand leur objet eſt un vrai mode qui peut être ſéparé, au moins par l'eſprit, de la choſe dont il eſt dit accident, ſans que l'idée de cette choſe ſoit détruite dans notre eſprit; comme rond, dur, juſte, prudent. C'eſt ce qu'il faut expliquer plus particuliérement.

De la Différence.

Lorſqu'un genre a deux eſpeces, il faut néceſſairement que l'idée de chaque eſpece comprenne quelque choſe qui ne ſoit pas compris dans l'idée du genre. Autrement ſi chacune ne comprenoit que ce qui eſt compris dans le genre, ce ne ſeroit que le genre; & comme le genre convient à chaque eſpece, chaque eſpece conviendroit à l'autre. Ainſi le premier attribut eſſentiel que comprend chaque eſpece de plus que le genre, s'appelle ſa différence, & l'idée que nous en avons eſt une idée univerſelle; parce qu'une ſeule & même idée nous peut repréſenter cette

VIII. C L. différence par-tout où elle se trouve, c'est-à-dire, dans tous les inférieurs
N°. III. de l'espece.

Exemple. Le corps & l'esprit sont les deux especes de la substance. Il faut donc qu'il y ait dans l'idée du corps quelque chose de plus, que dans celle de la substance, & de même dans celle de l'esprit. Or la premiere chose que nous voyons de plus dans le corps, c'est l'étendue, & la premiere chose que nous voyons de plus dans l'esprit, c'est la pensée. Et ainsi la différence du corps sera l'étendue, & la différence de l'esprit sera la pensée; c'est-à-dire, que le corps sera une substance étendue, & l'esprit une substance qui pense.

De-là on peut voir 1°. que la différence a deux respects; l'un au genre qu'elle divise & partage; l'autre à l'espece qu'elle constitue & qu'elle forme, faisant la principale partie de ce qui est enfermé dans l'idée de l'espece selon sa compréhension. D'où vient que toute espece peut être exprimée par un seul nom; comme esprit, corps: ou par deux mots; savoir par celui du genre & par celui de sa différence joints ensemble, ce qu'on appelle définition; comme substance qui pense, substance étendue.

On peut voir en second lieu, que puisque la différence constitue l'espece, & la distingue des autres especes, elle doit avoir la même étendue que l'espece, & ainsi qu'il faut qu'elles se puissent dire réciproquement l'une de l'autre; comme tout ce qui pense est esprit, & tout ce qui est esprit pense.

Néanmoins il arrive assez souvent que l'on ne voit dans certaines choses aucun attribut, qui soit tel qu'il convienne à toute une espece, & qu'il ne convienne qu'à cette espece; & alors on joint plusieurs attributs ensemble, dont l'assemblage ne se trouvant que dans cette espece, en constitue la différence. Ainsi les Platoniciens prenant les démons pour des animaux raisonnables aussi-bien que l'homme, ne trouvoient pas que la différence de raisonnable fût réciproque à l'homme; c'est pourquoi ils y en ajoutoient une autre, comme mortel, qui n'est pas non plus réciproque à l'homme, puisqu'elle convient aux bêtes; mais toutes deux ensemble ne conviennent qu'à l'homme. C'est ce que nous faisons dans l'idée que nous nous formons de la plupart des animaux.

Enfin, il faut remarquer qu'il n'est pas toujours nécessaire, que les deux différences qui partagent un genre soient toutes deux positives, mais que c'est assez qu'il y en ait une; comme deux hommes sont distingués l'un de l'autre, si l'un a une charge que l'autre n'a pas, quoique celui qui n'a pas de charge n'ait rien que l'autre n'ait. C'est ainsi que l'homme est distingué des bêtes en général, en ce que l'homme est un

animal qui a un esprit, *animal mente præditum*, & que la bête est un pur animal, *animal merum*. Car l'idée de la bête en général n'enferme rien de positif qui ne soit dans l'homme ; mais on y joint seulement la négation de ce qui est en l'homme, savoir l'esprit. De sorte que toute la différence qu'il y a entre l'idée d'animal & celle de bête, est que l'idée d'animal n'enferme pas la pensée dans sa compréhension, mais ne l'exclut pas aussi, & l'enferme même dans son étendue ; parce qu'elle convient à un animal qui pense : au lieu que l'idée de bête l'exclut dans sa compréhension, & ainsi ne peut convenir à l'animal qui pense. VIII. CL. N°. III.

Du Propre.

Quand nous avons trouvé la différence qui constitue une espece, c'est-à-dire, son principal attribut essentiel, qui la distingue de toutes les autres especes, si considérant plus particuliérement sa nature nous y trouvons encore quelque attribut qui soit nécessairement lié avec ce premier attribut, & qui par conséquent convienne à toute cette espece & à cette seule espece, *omni & soli*, nous l'appellons propriété ; & étant signifié par un terme connotatif, nous l'attribuons à l'espece comme son propre ; & parce qu'il convient aussi à tous les inférieurs de l'espece, & que la seule idée que nous en avons une fois formée, peut représenter cette propriété par-tout où elle se trouve : on en a fait le quatrieme des termes communs & universaux.

Exemple. Avoir un angle droit est la différence essentielle du triangle rectangle. Et parce que c'est une dépendance nécessaire de l'angle droit, que le quarré du côté qui le soutient soit égal aux quarrés des deux côtés qui le comprennent, l'égalité de ces quarrés est considérée comme la propriété du triangle rectangle, qui convient à tous les triangles rectangles, & qui ne convient qu'à eux seuls.

Néanmoins on a quelquefois étendu plus loin ce nom de propre, & on en a fait quatre especes.

La premiere est, celle que nous venons d'expliquer, *quod convenit omni, soli, & semper* ; comme c'est le propre de tout cercle, & du seul cercle, & toujours, que les lignes tirées du centre à la circonférence soient égales.

La seconde, *quod convenit omni, sed non soli* ; comme on dit qu'il est propre à l'étendue d'être divisible, parce que toute étendue peut être divisée ; quoique la durée, le nombre, & la force le puissent être aussi.

La troisieme est, *quod convenit soli, sed non omni*, comme il ne convient qu'à l'homme d'être Médecin ou Philosophe, quoique tous les hommes ne le soient pas.

VIII. C. L. N°. III. La quatrieme, *quod convenit omni & soli, sed non semper*; dont on rapporte pour exemple le changement de la couleur du poil en blanc, *canescere* : ce qui convient à tous les hommes & aux seuls hommes ; mais seulement dans la vieillesse.

De l'Accident.

Nous avons déja dit dans le Chapitre second, qu'on appelloit mode ce qui ne pouvoit exister naturellement que par la substance, & ce qui n'étoit point nécessairement lié avec l'idée d'une chose, en sorte qu'on peut bien concevoir la chose sans concevoir le mode ; comme on peut bien concevoir un homme sans le concevoir prudent ; mais on ne peut concevoir la prudence sans concevoir ou un homme, ou une autre nature intelligente qui soit prudente.

Or quand on joint une idée confuse & indéterminée de substance avec une idée distincte de quelque mode, cette idée est capable de représenter toutes les choses où sera ce mode ; comme l'idée de prudent tous les hommes prudents ; l'idée de rond tous les corps ronds ; & alors cette idée exprimée par un terme connotatif, *prudent*, *rond*, est ce qui fait le cinquieme universel qu'on appelle accident, parce qu'il n'est pas essentiel à la chose à qui on l'attribue : car s'il l'étoit, il seroit différence ou propre.

Mais il faut remarquer ici, comme l'on a déja dit, que quand on considere deux substances ensemble, on peut en considérer une comme mode de l'autre. Ainsi un homme habillé peut être considéré comme un tout composé de cet homme & de ses habits ; mais être habillé au regard de cet homme, est seulement un mode ou une façon d'être, sous laquelle on le considere, quoique ses habits soient des substances. C'est pourquoi être habillé n'est qu'un cinquieme universel.

En voilà plus qu'il n'en faut touchant les cinq Universaux qu'on traite dans l'Ecole avec tant d'étendue. Car il sert de très-peu de savoir qu'il y a des Genres, des Especes, des Différences, des Propres & des Accidents ; mais l'importance est de reconnoître les vrais genres des choses, les vraies especes de chaque genre, leurs vraies différences, leurs vraies propriétés, & les accidents qui leur conviennent. Et c'est à quoi nous pourrons donner quelque lumiere dans les Chapitres suivants, après avoir dit auparavant quelque chose des termes complexes.

VIII. C L. N°. III.

CHAPITRE VIII.

Des Termes complexes, & de leur universalité ou particularité.

On joint quelquefois à un terme divers autres termes, qui composent dans notre esprit une idée totale, de laquelle il arrive souvent qu'on peut affirmer ou nier, ce qu'on ne pourroit pas affirmer ou nier de chacun de ces termes étant séparés : par exemple, ce sont des termes complexes, *un homme prudent*, *un corps transparent*, *Alexandre fils de Philippe.*

Cette addition se fait quelquefois par le pronom relatif, comme si je dis; *un corps qui est transparent*, *Alexandre qui est fils de Philippe*, *le Pape qui est Vicaire de Jesus Christ.*

Et on peut dire même, que si ce relatif n'est pas toujours exprimé, il est toujours en quelque sorte sous-entendu, parce qu'il se peut exprimer, si l'on veut, sans changer la proposition.

Car c'est la même chose de dire, un corps transparent, ou un corps qui est transparent.

Ce qu'il y a de plus remarquable dans ces termes complexes, est que l'addition que l'on fait à un terme est de deux sortes : l'une qu'on peut appeller *explication*, & l'autre *détermination.*

Cette addition se peut appeller seulement *explication*, quand elle ne fait que développer, ou ce qui étoit enfermé dans la compréhension de l'idée du premier terme, ou du moins ce qui lui convient comme un de ses accidents, pourvu qu'il lui convienne généralement & dans toute son étendue : comme si je dis; *l'homme qui est un animal doué de raison*, ou *l'homme qui desire naturellement d'être heureux*, ou *l'homme qui est mortel.* Ces additions ne sont que des explications, parce qu'elles ne changent point du tout l'idée du mot d'homme, & ne la restreignent point à ne signifier qu'une partie des hommes ; mais marquent seulement ce qui convient à tous les hommes.

Toutes les additions qu'on ajoute aux noms qui marquent distinctement un individu, sont de cette sorte ; comme quand on dit, *Paris qui est la plus grande ville de l'Europe : Jules César qui a été le plus grand Capitaine du monde : Aristote le Prince des Philosophes : Louis XIV Roi de France.* Car les termes individuels, distinctement exprimés se prennent toujours dans toute leur étendue, étant déterminés tout ce qu'ils le peuvent être.

VIII. C L. N°. III. L'autre sorte d'addition, qu'on peut appeller *détermination*, est quand ce qu'on ajoute à un mot général en restreint la signification, & fait qu'il ne se prend plus pour ce mot général dans toute son étendue; mais seulement pour une partie de cette étendue: comme si je dis, *les corps transparents*: *les hommes savants*: *un animal raisonnable*. Ces additions ne sont pas de simples explications, mais des déterminations; parce qu'elles restreignent l'étendue du premier terme, en faisant que le mot de corps, ne signifie plus qu'une partie des corps: le mot d'homme, qu'une partie des hommes: le mot d'animal, qu'une partie des animaux.

Et ces additions sont quelquefois telles, qu'elles rendent un mot général individuel, quand on y ajoute des conditions individuelles; comme
En 1662. quand je dis, *le Pape qui est aujourd'hui*, cela détermine le mot général de Pape à la personne unique & singuliere d'Alexandre VII.

On peut de plus distinguer deux sortes de termes complexes; les uns dans l'expression, & les autres dans le sens seulement.

Les premiers sont ceux dont l'addition est exprimée, tels que sont tous les exemples qu'on a rapportés jusqu'ici.

Les derniers sont ceux dont l'un des termes n'est point exprimé, mais seulement sous-entendu; comme quand nous disons en France *le Roi*, c'est un terme complexe dans le sens, parce que nous n'avons pas dans l'esprit en prononçant ce mot de Roi, la seule idée générale qui répond à ce mot; mais nous y joignons mentalement l'idée de Louis XIV, qui est maintenant Roi de France. Il y a une infinité de termes dans les discours ordinaires des hommes, qui sont complexes en cette maniere, comme le nom de *Monsieur* dans chaque famille, &c.

Il y a même des mots qui sont complexes dans l'expression pour quelque chose, & qui le sont encore dans le sens pour d'autres. Comme quand on dit, *le Prince des Philosophes*, c'est un terme complexe dans l'expression, puisque le mot de Prince est déterminé par celui de Philosophe; mais au regard d'Aristote, que l'on marque dans les Ecoles par ce mot, il n'est complexe que dans le sens; puisque l'idée d'Aristote n'est que dans l'esprit, sans être exprimé par aucun son qui le distingue en particulier.

Tous les termes connotatifs ou adjectifs, ou sont parties d'un terme complexe, quand leur substantif est exprimé; ou sont complexes dans le sens, quand il est sous-entendu. Car, comme il a été dit dans le Chapitre II, ces termes connotatifs marquent directement un sujet, quoique plus confusément; & indirectement une forme, ou un mode, quoique plus distinctement. Et ainsi ce sujet n'est qu'une idée fort générale & fort confuse, quelquefois d'un être, quelquefois d'un corps, qui est pour l'ordinaire

l'ordinaire déterminée par l'idée diſtincte de la forme qui lui eſt jointe ; comme *album* ſignifie une choſe qui a de la blancheur, ce qui détermine l'idée confuſe de choſe, à ne repréſenter que celles qui ont cette qualité. VIII. CL. N°. III.

Mais ce qui eſt de plus remarquable dans ces termes complexes, eſt qu'il y en a qui ſont déterminés dans la vérité à un ſeul individu, & qui ne laiſſent pas de conſerver une certaine univerſalité équivoque, qu'on peut appeller une équivoque d'erreur ; parce que les hommes demeurant d'accord que ce terme ne ſignifie qu'une choſe unique, faute de bien diſcerner quelle eſt véritablement cette choſe unique, l'appliquent les uns à une choſe & les autres à une autre ; ce qui fait qu'il a beſoin d'être encore déterminé ou par diverſes circonſtances, ou par la ſuite du diſcours, afin que l'on ſache préciſément ce qu'il ſignifie.

Ainſi le mot de *véritable Religion*, ne ſignifie qu'une ſeule & unique Religion, qui eſt dans la vérité la Catholique, n'y ayant que celle-là de véritable. Mais parce que chaque peuple & chaque ſecte croit que ſa Religion eſt la véritable, ce mot eſt très-équivoque dans la bouche des hommes, quoique par erreur. Et ſi on lit dans un Hiſtorien, qu'un Prince a été zélé pour la véritable Religion, on ne ſauroit dire ce qu'il a entendu par-là, ſi on ne ſait de quelle Religion a été cet Hiſtorien : car ſi c'eſt un Proteſtant, cela voudra dire la Religion Proteſtante : ſi c'étoit un Arabe Mahométan qui parlât ainſi de ſon Prince, cela voudroit dire la Religion Mahométane, & on ne pourroit juger que ce ſeroit la Religion Catholique, ſi on ne ſavoit que cet Hiſtorien étoit Catholique.

Les termes complexes qui ſont ainſi équivoques par erreur, ſont principalement ceux qui enferment des qualités dont les ſens ne jugent point ; mais ſeulement l'eſprit, ſur leſquelles il eſt facile que les hommes aient divers ſentiments.

Si je dis, par exemple ; il n'y avoit que des hommes de ſix pieds qui fuſſent enrôlés dans l'armée de Marius, ce terme complexe d'hommes de ſix pieds, n'étoit pas ſujet à être équivoque par erreur, parce qu'il eſt bien aiſé de meſurer des hommes, pour juger s'ils ont ſix pieds. Mais ſi l'on eût dit qu'on ne devoit enrôler que de vaillants hommes, le terme de vaillants hommes eût été plus ſujet à être équivoque par erreur, c'eſt-à-dire, à être attribué à des hommes qu'on eût cru vaillants, & qui ne l'euſſent pas été en effet.

Les termes de comparaiſon ſont fort ſujets à être équivoques par erreur : *Le plus grand Géometre de Paris : Le plus ſavant homme, le plus adroit, le plus riche.* Car quoique ces termes ſoient déterminés par des conditions individuelles, n'y ayant qu'un ſeul homme qui ſoit le plus

VIII. CL. N°. III. grand Géometre de Paris, néanmoins ce mot peut être facilement attribué à plusieurs, quoiqu'il ne convienne qu'à un seul dans la vérité; parce qu'il est fort aisé que les hommes soient partagés de sentiments sur ce sujet, & qu'ainsi plusieurs donnent ce nom à celui que chacun croit avoir cet avantage par dessus les autres.

Les mots de *sens d'un Auteur, de doctrine d'un Auteur sur un tel sujet*, sont encore de ce nombre, sur-tout quand un Auteur n'est pas si clair qu'on ne dispute quelle a été son opinion, comme nous voyons que les Philosophes disputent tous les jours touchant les opinions d'Aristote, chacun le tirant de son côté. Car quoiqu'Aristote n'ait qu'un seul & unique sens sur un tel sujet, néanmoins comme il est différemment entendu, ces mots de *sentiment d'Aristote*, sont équivoques par erreur, parce que chacun appelle sentiment d'Aristote, ce qu'il a compris être son véritable sentiment; & ainsi l'un comprenant une chose & l'autre une autre, ces termes de sentiment d'Aristote sur un tel sujet, quelque individuels qu'ils soient en eux-mêmes, pourront convenir à plusieurs choses; savoir à tous les divers sentiments qu'on lui aura attribués, & ils signifieront dans la bouche de chaque personne ce que chaque personne aura conçu être le sentiment de ce Philosophe.

Mais pour mieux comprendre en quoi consiste l'équivoque de ces termes, que nous avons appellés équivoques par erreur, il faut remarquer que ces mots sont connotatifs, ou expressément, ou dans le sens. Or comme nous avons déja dit, on doit considérer dans les mots connotatifs, le sujet qui est directement mais confusément exprimé, & la forme ou le mode qui est distinctement, quoiqu'indirectement exprimée. Ainsi le blanc signifie confusément un corps, & la blancheur distinctement: sentiment d'Aristote signifie confusément quelque opinion, quelque pensée, quelque doctrine, & distinctement la relation de cette pensée à Aristote auquel on l'attribue.

Or quand il arrive de l'équivoque dans ces mots, ce n'est pas proprement à cause de cette forme ou de ce mode, qui étant distinct est invariable. Ce n'est pas aussi à cause du sujet confus, lorsqu'il demeure dans cette confusion. Car, par exemple, le mot de Prince des Philosophes, ne peut jamais être équivoque, tant qu'on n'appliquera cette idée de Prince des Philosophes, à aucun individu distinctement connu. Mais l'équivoque arrive seulement parce que l'esprit, au lieu de ce sujet confus, y substitue souvent un sujet distinct & déterminé auquel il attribue la forme & le mode. Car comme les hommes sont de différents avis sur ce sujet, ils peuvent donner cette qualité à diverses personnes, & les marquer ensuite par ce mot, qu'ils croient leur convenir; comme autre-

fois on entendoit Platon par le nom de Prince des Philosophes, & maintenant on entend Ariſtote. VIII. CL. N°. III.

Le mot de véritable Religion, n'étant point joint avec l'idée diſtincte d'aucune Religion particuliere, & demeurant dans ſon idée confuſe, n'eſt point équivoque, puiſqu'il ne ſignifie que ce qui eſt en effet la véritable Religion. Mais lorſque l'eſprit a joint cette idée de véritable Religion à une idée diſtincte d'un certain culte particulier diſtinctement connu, ce mot devient très-équivoque, & ſignifie dans la bouche de chaque peuple le culte qu'il prend pour véritable.

Il en eſt de même de ces mots, *ſentiment d'un tel Philoſophe ſur une telle matiere.* Car demeurant dans leur idée générale, ils ſignifient ſimplement & en général, la doctrine que ce Philoſophe a enſeignée ſur cette matiere, comme ce qu'a enſeigné Ariſtote ſur la nature de notre ame: *id quod ſenſit talis ſcriptor ;* & cet *id*, c'eſt-à-dire, cette doctrine, demeurant dans ſon idée confuſe ſans être appliquée à une idée diſtincte, ces mots ne ſont nullement équivoques; mais lorſqu'au lieu de cet *id* confus, de cette doctrine confuſément conçue, l'eſprit ſubſtitue une doctrine diſtincte, & un ſujet diſtinct, alors, ſelon les différentes idées diſtinctes qu'on y pourra ſubſtituer, ce terme deviendra équivoque. Ainſi l'opinion d'Ariſtote touchant la nature de notre ame, eſt un mot équivoque dans la bouche de Pomponace, qui prétend qu'il l'a crue mortelle; & dans celle de pluſieurs autres Interpretes de ce Philoſophe, qui prétendent au contraire qu'il l'a crue immortelle, auſſi-bien que ſes Maîtres Platon & Socrate. Et de-là il arrive que ces ſortes de mots peuvent ſouvent ſignifier une choſe, à qui la forme exprimée indirectement ne convient pas. Suppoſant, par exemple, que Philippe n'ait pas été véritablement pere d'Alexandre, comme Alexandre lui-même le vouloit faire croire, le mot de *fils de Philippe*, qui ſignifie en général celui qui a été engendré par Philippe, étant appliqué par erreur à Alexandre, ſignifiera une perſonne qui ne ſeroit pas véritablement le fils de Philippe.

Le mot de *ſens de l'Ecriture*, étant appliqué par un hérétique à une erreur contraire à l'Ecriture, ſignifiera dans ſa bouche cette erreur qu'il aura cru être le ſens de l'Ecriture, & qu'il aura dans cette penſée appellé le ſens de l'Ecriture. C'eſt pourquoi les Calviniſtes n'en ſont pas plus Catholiques, pour proteſter qu'ils ne ſuivent que la parole de Dieu: car ces mots de *parole de Dieu*, ſignifient dans leur bouche toutes les erreurs qu'ils prennent fauſſement pour la parole de Dieu.

VIII. C L.
N°. III.

CHAPITRE IX.

De la clarté & distinction des Idées, & de leur obscurité & confusion.

On peut distinguer, dans une idée, la clarté de la distinction, & l'obscurité de la confusion. Car on peut dire qu'une idée nous est claire, quand elle nous frappe vivement, quoiqu'elle ne soit pas distincte. Comme l'idée de la douleur nous frappe très-vivement, & selon cela peut être appellée claire; & néanmoins elle est fort confuse en ce qu'elle nous représente la douleur comme dans la main blessée, quoiqu'elle ne soit que dans notre esprit.

Néanmoins on peut dire que toute idée est distincte en tant que claire, & que leur obscurité ne vient que de leur confusion; comme dans la douleur le seul sentiment qui nous frappe est clair, & est distinct aussi; mais ce qui est confus, qui est que ce sentiment soit dans notre main, ne nous est point clair.

Prenant donc pour une même chose la clarté & la distinction des idées, il est très-important d'examiner pourquoi les unes sont claires, & les autres obscures.

Mais c'est ce qui se connoît mieux par des exemples que par tout autre moyen; & ainsi nous allons faire un dénombrement des principales de nos idées qui sont claires & distinctes, & des principales de celles qui sont confuses & obscures.

L'idée que chacun a de soi-même comme d'une chose qui pense, est très-claire; & de même aussi l'idée de toutes les dépendances de notre pensée, comme juger, raisonner, douter, vouloir, desirer, sentir, imaginer.

Nous avons aussi des idées fort claires de la substance étendue, & de ce qui lui convient, comme figure, mouvement, repos. Car quoique nous puissions feindre qu'il n'y a aucun corps ni aucune figure, ce que nous ne pouvons pas feindre de la substance qui pense tant que nous pensons, néanmoins nous ne pouvons pas nous dissimuler à nous-mêmes, que nous ne concevions clairement l'étendue & la figure.

Nous concevons aussi clairement l'être, l'existence, la durée, l'ordre, le nombre, pourvu que nous pensions seulement que la durée de chaque chose est un mode, ou une façon dont nous considérons cette chose en tant qu'elle continue d'être; & que pareillement l'ordre & le nombre ne different pas en effet des choses ordonnées & nombrées.

Toutes ces idées-là sont si claires, que souvent en les voulant éclaircir davantage, & ne se pas contenter de celles que nous formons naturellement, on les obscurcit. VIII. Cl. N°. III.

Nous pouvons aussi dire que l'idée que nous avons de Dieu en cette vie est claire en un sens, quoiqu'elle soit obscure en un autre sens & très-imparfaite.

[Elle est claire, en ce qu'elle suffit pour nous faire connoître en Dieu un très-grand nombre d'attributs que nous sommes assurés ne se trouver qu'en Dieu seul: mais elle est obscure si on la compare à celle qu'en ont les Bienheurex dans le ciel] & elle est imparfaite, en ce que notre esprit étant fini ne peut concevoir que très-imparfaitement un objet infini. Mais ce sont différentes conditions en une idée d'être parfaite & d'être claire. Car elle est parfaite, quand elle nous représente tout ce qui est en son objet, & elle est claire quand elle nous en représente assez pour le concevoir clairement & distinctement.

Les idées confuses & obscures sont celles que nous avons des qualités sensibles; comme des couleurs, des sons, des odeurs, des goûts, du froid, du chaud, de la pesanteur, &c. comme aussi de nos appétits, de la faim, de la soif, de la douleur corporelle, &c. Et voici ce qui fait que ces idées sont confuses.

Comme nous avons été plutôt enfants qu'hommes, & que les choses extérieures ont agi sur nous en causant divers sentiments dans notre ame par les impressions qu'elles faisoient sur notre corps, l'ame qui voyoit que ce n'étoit pas par sa volonté que ces sentiments s'excitoient en elle; mais qu'elle ne les avoit qu'à l'occasion de certains corps, comme qu'elle sentoit de la chaleur en s'approchant du feu, ne s'est pas contentée de juger qu'il y avoit quelque chose hors d'elle, qui étoit cause qu'elle avoit ces sentiments, en quoi elle ne se seroit pas trompée; mais elle a passé plus outre, ayant cru que ce qui étoit dans ces objets étoit entiérement semblable aux sentiments ou aux idées qu'elle avoit à leur occasion. Et de ces jugements elle en a formé des idées, en transportant ces sentiments de chaleur, de couleur, &c. dans les choses mêmes qui sont hors d'elle. Et ce sont-là ces idées obscures & confuses que nous avons des qualités sensibles, l'ame ayant ajouté ses faux jugements à ce que la nature lui faisoit connoître.

Et comme ces idées ne sont point naturelles, mais arbitraires, on y a agi avec une grande bizarrerie. Car quoique la chaleur & la brûlure ne soient que deux sentiments, l'un plus foible & l'autre plus fort, on a mis la chaleur dans le feu, & on a dit que le feu a de la chaleur; mais on n'y a pas mis la brûlure, ou la douleur qu'on sent

VIII. C L. N°. III. en s'en approchant de trop près ; & on ne dit point que le feu a de la douleur.

[Mais si les hommes ont bien vu que la douleur n'est pas dans le feu qui brûle la main, peut-être qu'ils se sont encore trompés en croyant qu'elle est dans la main que le feu brûle ; au lieu qu'à le bien prendre, elle n'est que dans l'esprit, quoiqu'à l'occasion de ce qui se passe dans la main ; parce que la douleur du corps n'est autre chose qu'un sentiment d'aversion que l'ame conçoit, de quelque mouvement contraire à la constitution naturelle de son corps.

C'est ce qui a été reconnu non seulement par quelques anciens Philosophes, comme les Cyrénaïques, mais aussi par S. Augustin en divers endroits. Les douleurs (dit-il, dans le quatorzieme Livre de la Cité de Dieu, Chapitre XV) qu'on appelle corporelles, ne sont pas du corps, mais de l'ame qui est dans le corps, & à cause du corps. *Dolores qui dicuntur carnis, animæ sunt in carne, & ex carne.* Car la douleur du corps, ajoute-t-il, n'est autre chose qu'un chagrin de l'ame, à cause de son corps, & l'opposition qu'elle a ce qui se fait dans le corps ; comme la douleur de l'ame qu'on appelle tristesse, est l'opposition qu'a notre ame aux choses qui arrivent contre notre gré. *Dolor carnis tantummodò dissensio est animæ ex carne, & quædam ob ejus passione dissensio ; sicuti animæ dolor qui tristitia nuncupatur, dissensio est ab his rebus quæ nobis nolentibus acciderunt.*

Et au Livre septieme de la Genese à la lettre, Chapitre XIX, la répugnance que ressent l'ame, de voir que l'action par laquelle elle gouverne le corps, est empêchée par le trouble qui arrive dans son tempérament, est ce qui s'appelle douleur. *Cum afflictiones corporis molestè sentit (anima) actionem suam quâ illi regendo adest turbato ejus temperamento impediri offenditur, & hæc offensio dolor vocatur.*

En effet, ce qui fait voir que la douleur qu'on appelle corporelle est dans l'ame, non dans le corps, c'est que les mêmes choses qui nous causent de la douleur quand nous y pensons, ne nous en causent point lorsque notre esprit est fortement occupé ailleurs ; comme ce Prêtre de Calame en Afrique, dont parle S. Augustin dans le quatorzieme Livre de la Cité de Dieu, Chapitre XXIV, qui toutes les fois qu'il vouloit, s'aliénoit tellement des sens, qu'il demeuroit comme mort, & non seulement ne sentoit pas quand on le pinçoit ou qu'on le piquoit ; mais non pas même quand on le brûloit. *Qui quando ei placebat ad imitatas quasi lamentantis hominis voces, ita se auferebat à sensibus, & jacebat simillimus mortuo, ut non solùm vellicantes atque pungentes minimè sentiret, sed aliquando etiam igne ureretur admoto, sine ullo doloris sensu, nisi postmodum ex vulnere.*

Il faut de plus remarquer, que ce n'eſt pas proprement la mauvaiſe disposition de la main, & le mouvement que la brûlure y cauſe, qui fait que l'ame ſent de la douleur; mais qu'il faut que ce mouvement ſe communique au cerveau, par le moyen des petits filets enfermés dans les nerfs, comme dans des tuyaux, qui ſont étendus comme de petites cordes, depuis le cerveau juſques à la main & les autres parties du corps, ce qui fait qu'on ne ſauroit remuer ces petits filets, qu'on ne remue auſſi la partie du cerveau, d'où ils tirent leur origine; & c'eſt pourquoi ſi quelque obſtruction empêche que ces filets de nerfs ne puiſſent communiquer leur mouvement au cerveau, comme il arrive dans la paralyſie, il ſe peut faire qu'un homme voie couper & brûler ſa main, ſans qu'il en ſente de la douleur; & au contraire, ce qui ſemble bien étrange, on peut avoir ce qu'on appelle mal à la main, ſans avoir de main; comme il arrive très-ſouvent à ceux qui ont la main coupée, parce que les filets des nerfs qui s'étendoient depuis la main juſqu'au cerveau, étant remués par quelque flexion vers le coude, où ils ſe terminent lorſqu'on a le bras coupé juſques-là, peuvent tirer la partie du cerveau, à laquelle ils ſont attachés en la même maniere qu'ils la tiroient, lorſqu'ils s'étendoient juſques à la main, comme l'extrémité d'une corde peut être remuée de la même ſorte, en la tirant par le milieu, qu'en la tirant par l'autre bout, & c'eſt ce qui eſt cauſe que l'ame alors ſent la même douleur qu'elle ſentoit quand elle avoit une main; parce qu'elle porte ſon attention au lieu d'où avoit accoutumé de venir ce mouvement du cerveau; comme ce que nous voyons dans un miroir nous paroît au lieu où il ſeroit s'il étoit vu par des rayons droits, parce que c'eſt la maniere la plus ordinaire de voir les objets. VIII. C L. N°. III.

Et cela peut ſervir à faire comprendre, qu'il eſt très-poſſible qu'une ame ſéparée du corps, ſoit tourmentée par le feu, ou de l'enfer ou du purgatoire, & qu'elle ſente la même douleur que l'on ſent quand on eſt brûlé; puiſque lors même qu'elle étoit dans le corps, la douleur de la brûlure étoit en elle, & non dans le corps, & que ce n'étoit autre choſe qu'une penſée de triſteſſe qu'elle reſſentoit, à l'occaſion de ce qui ſe paſſoit dans le corps auquel Dieu l'avoit unie. Pourquoi donc ne pourrons-nous pas concevoir, que la juſtice de Dieu puiſſe tellement diſpoſer une certaine portion de la matiere à l'égard d'un eſprit, que le mouvement de cette matiere ſoit une occaſion à cet eſprit d'avoir des penſées affligeantes, qui eſt tout ce qui arrive à notre ame dans la douleur corporelle?]

Mais pour revenir aux idées confuſes, celle de la peſanteur, qui paroît ſi claire ne l'eſt pas moins que les autres dont nous venons de parler; car les enfants voyant des pierres & autres choſes ſemblables qui tom-

VIII. CL. N°. III. bent en bas, auſſi-tôt qu'on ceſſe de les ſoutenir, ils ont formé de-là l'idée d'une choſe qui tombe, laquelle idée eſt naturelle & vraie; & de plus de quelque cauſe de cette chûte, ce qui eſt encore vrai. Mais parce qu'ils ne voyoient rien que la pierre, & qu'ils ne voyoient point ce qui la pouſſoit, par un jugement précipité, ils ont conclu que ce qu'ils ne voyoient point n'étoit point; & qu'ainſi la pierre tomboit d'elle-même par un principe intérieur qui étoit en elle, ſans que rien autre choſe la pouſſât en bas; & c'eſt à cette idée confuſe, & qui n'étoit née que de leur erreur, qu'ils ont attaché le nom de gravité & de peſanteur.

Et il leur eſt encore ici arrivé de faire des jugements tout différents, de choſes dont ils devoient juger de la même ſorte. Car comme ils ont vu des pierres qui ſe remuoient en bas vers la terre, ils ont auſſi vu des pailles qui ſe remuoient vers l'ambre, & des morceaux de fer ou d'acier qui ſe remuoient vers l'aiman. Ils avoient donc autant de raiſon de mettre une qualité dans les pailles & dans le fer pour ſe porter vers l'ambre ou l'aiman, que dans les pierres pour ſe porter vers la terre. Néanmoins il ne leur a pas plu de le faire; mais ils ont mis une qualité dans l'ambre pour attirer les pailles, & une dans l'aiman pour attirer le fer, qu'ils ont appellé des qualités attractives, comme s'il ne leur eût pas été auſſi facile d'en mettre une dans la terre pour attirer les choſes peſantes. Mais quoi qu'il en ſoit, ces qualités attractives ne ſont nées, de même que la peſanteur, que d'un faux raiſonnement, qui a fait croire qu'il falloit que le fer attirât l'aiman, parce qu'on ne voyoit rien qui pouſſât l'aiman vers le fer: quoiqu'il ſoit impoſſible de concevoir qu'un corps en puiſſe attirer un autre, ſi le corps qui attire ne ſe meut lui-même, & ſi celui qui eſt attiré ne lui eſt joint ou attaché par quelque lien.

[On doit auſſi rapporter à ces jugements de notre enfance, l'idée qui nous repréſente les choſes dures & peſantes, comme étant plus matérielles & plus ſolides que les choſes légeres & déliées; ce qui nous fait croire qu'il y a bien plus de matiere dans une boîte pleine d'or, que dans une autre qui ne feroit pleine que d'air. Car ces idées ne viennent que de ce que nous n'avons jugé dans notre enfance de toutes les choſes extérieures, que par rapport aux impreſſions qu'elles faiſoient ſur nos ſens; & ainſi, parce que les corps durs & peſants agiſſoient bien plus ſur nous que les corps légers & ſubtils, nous nous ſommes imaginés qu'ils contenoient plus de matiere; au lieu que la raiſon nous devoit faire juger, que chaque partie de la matiere n'occupant jamais que ſa place, un eſpace égal eſt toujours rempli d'une même quantité de matiere.

De ſorte qu'un vaiſſeau d'un pied cube n'en contient pas davantage étant plein d'or, qu'étant plein d'air; & même il eſt vrai, en un ſens, qu'étant

qu'étant plein d'air il contient plus de matiere solide, par une raison qu'il seroit trop long d'expliquer ici. VIII. Cl. N°. III.

On peut dire que c'est de cette imagination, que sont nées toutes les opinions extravagantes de ceux qui ont cru que notre ame étoit, ou un air très-subtil composé d'atomes, comme Démocrite & les Epicuriens; ou un air enflammé, comme les Stoïciens; ou une portion de la lumiere céleste, comme les anciens Manichéens, & Flud même de notre temps; ou un vent délié, comme les Sociniens. Car toutes ces personnes n'auroient jamais cru qu'une pierre, du bois, de la boue fût capable de penser; & c'est pourquoi Cicéron en même temps qu'il veut, comme les Stoïciens, que notre ame soit une flamme subtile, rejette comme une absurdité insupportable de s'imaginer qu'elle soit de terre, ou d'un air grossier: *Quid enim, obsecro te, terrâ ne tibi aut hoc nebuloso aut caliginoso cœlo, sata aut concreta esse videtur tanta vis memoriæ?* Mais ils se sont persuadés, qu'en subtilisant cette matiere, ils la rendroient moins matérielle, moins grossiere, & moins corporelle, & qu'enfin elle deviendroit capable de penser: ce qui est une imagination ridicule. Car une matiere n'est plus subtile qu'une autre, qu'en ce qu'étant divisée en plus petites parties, & plus agitées, elle fait d'une part moins de résistance aux autres corps, & s'insinue de l'autre plus facilement dans leurs pores. Mais divisée ou non divisée, agitée ou non agitée, elle n'en est ni moins matiere, ni moins corporelle, ni plus capable de penser; étant impossible de s'imaginer, qu'il y ait aucun rapport du mouvement ou de la figure de la matiere subtile ou grossiere, avec la pensée; & qu'une matiere qui ne pensoit pas lorsqu'elle étoit en repos, comme la terre, ou dans un mouvement modéré comme l'eau, puisse parvenir à se connoître soi-même, si on vient à la remuer davantage, & à lui donner trois ou quatre bouillons de plus.

On pourroit étendre cela beaucoup davantage; mais c'est assez pour faire entendre toutes les autres idées confuses, qui ont presque toutes quelques causes semblables à ce que nous venons de dire.

L'unique remede à cet inconvénient, est de nous défaire des préjugés de notre enfance, & de ne croire rien de ce qui est du ressort de notre raison, par ce que nous en avons jugé autrefois; mais par ce que nous en jugeons maintenant. Et ainsi nous nous réduirons à nos idées naturelles; & pour les confuses nous n'en retiendrons que ce qu'elles ont de clair; comme qu'il y a quelque chose dans le feu qui est cause que je sens de la chaleur, que toutes les choses qu'on appelle pesantes sont poussées en bas par quelque cause; ne déterminant rien de ce qui peut être dans le feu qui me cause ce sentiment, ou de la cause qui fait tomber une

VIII. CL. N°. III. pierre en bas, que je n'aie des raiſons claires qui m'en donnent la connoiſſance.

CHAPITRE X.

Quelques exemples de ces Idées confuſes & obſcures, tirés de la Morale.

ON a rapporté dans le Chapitre précédent, divers exemples de ces idées confuſes, que l'on peut auſſi appeller fauſſes, pour la raiſon que nous avons dite; mais parce qu'ils ſont tous pris de la Phyſique, il ne ſera pas inutile d'y en joindre quelques autres tirés de la Morale; les fauſſes idées que l'on ſe forme à l'égard des biens & des maux, étant infiniment plus dangereuſes.

Qu'un homme ait une idée fauſſe ou véritable, claire ou obſcure, de la peſanteur, des qualités ſenſibles & des actions des ſens, il n'en eſt ni plus heureux, ni plus malheureux; s'il en eſt un peu plus ou moins ſavant, il n'en eſt ni plus homme de bien, ni plus méchant. Quelque opinion que nous ayions de toutes ces choſes, elles ne changeront pas pour nous: leur être eſt indépendant de notre ſcience, & la conduite de notre vie eſt indépendante de la connoiſſance de leur être: ainſi il eſt permis à tout le monde de s'en remettre à ce que nous en connoîtrons dans l'autre vie, & de ſe repoſer généralement de l'ordre du monde, ſur la bonté & ſur la ſageſſe de celui qui le gouverne.

Mais perſonne ne ſe peut diſpenſer de former des jugements ſur les choſes bonnes & mauvaiſes, puiſque c'eſt par ces jugements qu'on doit conduire ſa vie, régler ſes actions, & ſe rendre heureux ou malheureux éternellement; & comme les fauſſes idées que l'on a de toutes ces choſes, ſont les ſources des mauvais jugements que l'on en fait, il feroit infiniment plus important de s'appliquer à les connoître & à les corriger, que non pas à réformer celles que la précipitation de nos jugements, ou les préjugés de notre enfance nous font concevoir des choſes de la nature, qui ne ſont l'objet que d'une ſpéculation ſtérile.

Pour les découvrir toutes, il faudroit faire une Morale toute entiere; mais on n'a deſſein ici que de propoſer quelques exemples de la maniere dont on les forme, en alliant enſemble diverſes idées qui ne ſont pas jointes dans la vérité, dont on compoſe ainſi de vains fantômes, après leſquels les hommes courent, & dont ils ſe repaiſſent miſérablement toute leur vie.

VIII. C L. férence intérieure, qui fait regarder les pauvres comme sous les pieds
N°. III. des riches, & les riches comme étant infiniment élevés au-dessus des pauvres.

Mais quoique ces idées & les jugements qui en naissent soient faux & déraisonnables, ils sont néanmoins communs à tous les hommes qui ne les ont pas corrigés, parce qu'ils sont produits par la concupiscence dont ils sont tous infectés. Et il arrive de-là, que l'on ne forme pas seulement ces idées des riches; mais que l'on sait que les autres ont pour eux les mêmes mouvements d'estime & d'admiration: de sorte que l'on considere leur état non seulement environné de toute la pompe & de toutes les commodités qui y sont jointes; mais aussi de tous ces jugements avantageux que l'on forme des riches, & que l'on connoît par les discours ordinaires des hommes, & par sa propre expérience.

C'est proprement ce fantôme, composé de tous les admirateurs des riches & des Grands, que l'on conçoit environner leur trône, & les regarder avec des sentiments intérieurs de crainte, de respect & d'abaissement, qui fait l'idole des ambitieux, pour lequel ils travaillent toute leur vie, & s'exposent à tant de dangers.

Et pour montrer que c'est ce qu'ils recherchent & qu'ils adorent, il ne faut que considérer, que s'il n'y avoit au monde qu'un homme qui pensât, & que tout le reste de ceux qui auroient la figure humaine ne fussent que des statues automates, & que de plus ce seul homme raisonnable sachant parfaitement que toutes ces statues qui lui ressembleroient extérieurement, seroient entiérement privées de raison & de pensée, sût néanmoins le secret de les remuer par quelques ressorts, & d'en tirer tous les services que nous tirons des hommes; on peut bien croire qu'il se divertiroit quelquefois aux divers mouvements qu'il imprimeroit à ces statues: mais certainement il ne mettroit jamais son plaisir & sa gloire dans les respects extérieurs qu'il se feroit rendre par elles; il ne seroit jamais flatté de leurs révérences, & même il s'en lasseroit aussi-tôt que l'on se lasse des marionnettes: de sorte qu'il se contenteroit ordinairement d'en tirer les services qui lui seroient nécessaires, sans se soucier d'en amasser un plus grand nombre que ce qu'il en auroit besoin pour son usage.

Ce n'est donc pas les simples effets extérieurs de l'obéissance des hommes, séparés de la vue de leurs pensées, qui sont l'objet de l'amour des ambitieux: ils veulent commander à des hommes & non à des automates, & leur plaisir consiste dans la vue des mouvements de crainte, d'estime, d'admiration qu'ils excitent dans les autres.

C'est ce qui fait voir que l'idée qui les occupe est aussi vaine & aussi peu solide, que celle de ceux qu'on appelle proprement hommes vains,

qui font ceux qui se repaissent de louanges, d'acclamations, d'éloges, de titres, & des autres choses de cette nature. La seule chose qui les en distingue, est la différence des mouvements & des jugements qu'ils se plaisent d'exciter: car au lieu que les hommes vains ont pour but d'exciter des mouvements d'amour & d'estime pour leur science, leur éloquence, leur esprit, leur adresse, leur bonté; les ambitieux veulent exciter des mouvements de terreur, de respect & d'abaissement sous leur grandeur, & des idées conformes à ces jugements, par lesquels on les regarde comme terribles, élevés, puissants: ainsi les uns & les autres mettent leur bonheur dans les pensées d'autrui; mais les uns choisissent certaines pensées, & les autres d'autres. VIII. Cl. N°. III.

Il n'y a rien de plus ordinaire que de voir ces vains fantômes, composés des faux jugements des hommes, donner le branle aux plus grandes entreprises, & servir de principal objet à toute la conduite de la vie des hommes.

Cette valeur si estimée dans le monde, qui fait que ceux qui passent pour braves, se précipitent sans crainte dans les plus grands dangers, n'est souvent qu'un effet de l'application de leur esprit à ces images vuides & creuses qui le remplissent. Peu de personnes méprisent sérieusement la vie, & ceux qui semblent affronter la mort avec tant de hardiesse à une brêche ou dans une bataille, tremblent comme les autres, & souvent plus que les autres, lorsqu'elle les attaque dans leur lit. Mais ce qui produit la générosité qu'ils font paroître en quelques rencontres, c'est qu'ils envisagent d'une part, les railleries que l'on fait des lâches; & de l'autre, les louanges que l'on donne aux vaillants hommes; & ce double fantôme les occupant, les détourne de la considération des dangers & de la mort.

C'est par cette raison que ceux qui ont plus sujet de croire que les hommes les regardent, étant plus remplis de la vue de ces jugements, sont plus vaillants & plus généreux. Ainsi les Capitaines ont d'ordinaire plus de courage que les soldats, & les Gentilshommes que ceux qui ne le sont pas; parce qu'ayant plus d'honneur à perdre & à acquérir, ils en sont aussi plus vivement touchés. Les mêmes travaux, disoit un grand Capitaine, ne sont pas également pénibles à un Général d'armée & à un soldat; parce qu'un Général est soutenu par les jugements de toute une armée qui a les yeux sur lui; au lieu qu'un soldat n'a rien qui le soutienne que l'espérance d'une petite récompense & d'une basse réputation de bon soldat, qui ne s'étend pas souvent au-delà de sa Compagnie.

Qu'est-ce que se proposent ces gens qui bâtissent des maisons superbes beaucoup au-dessus de leur condition & de leur fortune? Ce n'est pas la

VIII. CL. N°. III. fimple commodité qu'ils y recherchent ; cette magnificence exceffive nuit plus qu'elle n'y fert : & il eft vifible auffi que s'ils étoient feuls au monde, ils ne prendroient jamais cette peine, non plus que s'ils croyoient que tous ceux qui verroient leurs maifons, n'euffent pour eux que des fentiments de mépris. C'eft donc pour des hommes qu'ils travaillent, & pour des hommes qui les approuvent. Ils s'imaginent que tous ceux qui verront leurs palais, concevront des mouvements de refpect & d'admiration pour celui qui en eft le maître, & ainfi ils fe repréfentent à eux-mêmes au milieu de leurs palais, environnés d'une troupe de gens qui les regardent de bas en haut, & qui les jugent grands, puiffants, heureux, magnifiques ; & c'eft pour cette idée, qui les remplit, qu'ils font toutes ces grandes dépenfes & prennent toutes ces peines.

Pourquoi croit-on que l'on charge les carroffes de ce grand nombre de laquais ? Ce n'eft pas pour le fervice qu'on en tire, ils incommodent plus qu'ils ne fervent ; mais c'eft pour exciter en paffant, dans ceux qui les voient, l'idée que c'eft une perfonne de grande condition qui *paffe* ; & la vue de cette idée qu'ils s'imaginent que l'on formera en voyant ces carroffes, fatisfait la vanité de ceux à qui ils appartiennent.

Si l'on examine de même tous les états, tous les emplois & toutes les profeffions qui font eftimées dans le monde, on trouvera que ce qui les rend agréables, & ce qui foulage les peines & les fatigues qui les accompagnent, eft qu'elles préfentent fouvent à l'efprit l'idée des mouvements de refpect, d'eftime, de crainte, d'admiration que les autres ont pour nous.

Ce qui rend au contraire la folitude ennuyeufe à la plupart du monde, eft, que les féparant de la vue des hommes, elle les fépare auffi de celle de leurs jugements & de leurs penfées. Ainfi leur cœur demeure vuide & affamé, étant privé de cette nourriture ordinaire, & ne trouvant pas dans foi-même de quoi fe remplir. Et c'eft pourquoi les Philofophes Payens ont jugé la vie folitaire fi infupportable, qu'ils n'ont pas craint de dire que leur Sage ne voudroit pas pofféder tous les biens du corps & de l'efprit, à condition de vivre toujours feul, & de ne parler de fon bonheur avec perfonne. Il n'y a que la Religion Chrétienne qui ait pu rendre la folitude agréable, parce que portant les hommes à méprifer ces vaines idées, elle leur donne en même temps d'autres objets capables d'occuper l'efprit, & plus dignes de remplir le cœur, pour lefquels ils n'ont point befoin de la vue & du commerce des hommes.

Mais il faut remarquer que l'amour des hommes ne fe termine pas proprement, à connoître les penfées & les fentiments des autres ; mais qu'ils s'en fervent feulement pour agrandir & pour rehauffer l'idée qu'ils

ont d'eux-mêmes, en y joignant & incorporant toutes ces idées étrangeres, & s'imaginant par une illusion grossiere, qu'ils sont réellement plus grands, parce qu'ils sont dans une plus grande maison, & qu'il y a plus de gens qui les admirent, quoique toutes ces choses qui sont hors d'eux, & toutes ces pensées des autres hommes, ne mettant rien en eux, les laissent aussi pauvres & aussi misérables qu'ils étoient auparavant. VIII. Cl. N°. III.

On peut découvrir par-là ce qui rend agréables aux hommes plusieurs choses, qui semblent n'avoir rien d'elles-mêmes qui soit capable de les divertir & de leur plaire. Car la raison du plaisir qu'ils y prennent, est que l'idée d'eux-mêmes se présente à eux plus grande qu'à l'ordinaire, par quelque vaine circonstance que l'on y joint.

On prend plaisir à parler des dangers que l'on a courus, parce qu'on se forme sur ces accidents une idée qui nous représente à nous-mêmes, ou comme prudents, ou comme favorisés particuliérement de Dieu. On aime à parler des maladies dont on est guéri, parce qu'on se représente à soi-même, comme ayant beaucoup de force pour résister aux grands maux.

On desire remporter l'avantage en toutes choses, & même dans les jeux de hasard où il n'y a nulle adresse, lors même qu'on ne joue pas pour le gain, parce que l'on joint à son idée celle d'heureux; il semble que la fortune ait fait choix de nous, & qu'elle nous ait favorisés comme ayant égard à notre mérite. On conçoit même ce bonheur prétendu comme une qualité permanente, qui donne droit d'espérer à l'avenir le même succès; & c'est pourquoi il y en a que les joueurs choisissent, & avec qui ils aiment mieux se lier qu'avec d'autres: ce qui est entiérement ridicule; car on peut bien dire qu'un homme a été heureux jusqu'à un certain moment; mais pour le moment suivant, il n'y a nulle probabilité plus grande qu'il le soit, que ceux qui ont été les plus malheureux.

Ainsi l'esprit de ceux qui n'aiment que le monde, n'a pour objet en effet que de vains fantômes qui l'amusent & l'occupent misérablement; & ceux qui passent pour les plus sages, ne se repaissent aussi-bien que les autres que d'illusions & de songes. Il n'y a que ceux qui rapportent leur vie & leurs actions aux choses éternelles, que l'on puisse dire avoir un objet solide, réel & subsistant; étant vrai à l'égard de tous les autres, qu'ils aiment la vanité & le néant, & qu'ils courent après la fausseté & le mensonge.]

VIII. C L.
N°. III.

CHAPITRE XI.

D'une autre cause, qui met de la confusion dans nos pensées & dans nos discours, qui est que nous les attachons à des mots.

NOus avons déja dit que la nécessité que nous avons, d'user de signes extérieurs pour nous faire entendre, fait que nous attachons tellement nos idées aux mots, que souvent nous considérons plus les mots que les choses. Or c'est une des causes les plus ordinaires de la confusion de nos pensées & de nos discours.

Car il faut remarquer, que quoique les hommes aient souvent de différentes idées des mêmes choses, ils se servent néanmoins des mêmes mots pour les exprimer; comme l'idée qu'un Philosophe Payen a de la vertu, n'est pas la même que celle qu'en a un Théologien, & néanmoins chacun exprime son idée par le même mot de vertu.

De plus, les mêmes hommes, en différents âges, ont considéré les mêmes choses en des manieres très-différentes, & néanmoins ils ont toujours rassemblé toutes ces idées sous un même nom; ce qui fait que prononçant ce mot, ou l'entendant prononcer, on se brouille facilement, le prenant tantôt selon une idée, & tantôt selon l'autre. Par exemple, l'homme ayant reconnu qu'il y avoit en lui quelque chose, quoi que ce fût, qui faisoit qu'il se nourrissoit & qu'il croissoit, a appellé cela *ame*, & a étendu cette idée à ce qui est de semblable, non seulement dans les animaux, mais même dans les plantes. Et ayant vu encore qu'il pensoit, il a encore appellé du nom *d'ame* ce qui étoit en lui le principe de la pensée. D'où il est arrivé que par cette ressemblance de nom, il a pris pour la même chose ce qui pensoit, & ce qui faisoit que le corps se nourrissoit & croissoit. De même on a étendu également le mot de vie à ce qui est cause des opérations des animaux, & à ce qui nous fait penser, qui sont deux choses entiérement différentes.

Il y a de même beaucoup d'équivoques dans les mots de *sens* & de *sentiments*, lors même qu'on ne prend ces mots que pour quelqu'un des cinq sens corporels. Car il se passe ordinairement trois choses en nous lorsque nous usons de nos sens, comme lorsque nous voyons quelque chose. La premiere est, qu'il se fait de certains mouvements dans les organes corporels, comme dans l'œil & dans le cerveau. La seconde, que ces mouvements donnent occasion à notre ame de concevoir quelque chose; comme lorsqu'ensuite du mouvement qui se fait dans notre œil, par la réflexion

réflexion de la lumiere, dans des gouttes de pluie opposée au soleil, elle a des idées du rouge, du bleu & de l'orangé. La troisieme, est le jugement que nous faisons de ce que nous voyons, comme de l'arc en ciel à qui nous attribuons ces couleurs, & que nous concevons d'une certaine grandeur, d'une certaine figure & en une certaine distance. La premiere de ces trois choses est uniquement dans notre corps. Les deux autres sont seulement en notre ame, quoiqu'à l'occasion de ce qui se passe dans notre corps. Et néanmoins nous comprenons toutes les trois, quoique si différentes, sous le même nom de *sens* & de *sentiments* ou de *vue*, d'*ouie*, &c. Car quand on dit que l'œil voit, que l'oreille oit, cela ne se peut entendre que selon le mouvement de l'organe corporel; étant bien clair que l'œil n'a aucune perception des objets qui le frappent, & que ce n'est pas lui qui en juge. On dit au contraire qu'on n'a pas vu une personne qui s'est présentée devant nous, & qui nous a frappé les yeux lorsque nous n'y avons pas fait réflexion. Et alors on prend le mot de *voir* pour la pensée qui se forme en notre ame, ensuite de ce qui se passe dans notre œil & dans notre cerveau. Et selon cette signification du mot de voir, c'est l'ame qui voit & non pas le corps, comme Platon le soutient, & Cicéron après lui, par ces paroles : *Nos enim ne nunc quidem oculis cernimus ea quæ videmus. Neque enim est ullus sensus in corpore. Viæ quasi quædam sunt ad oculos, ad aures, ad nares à sede animi perforatæ : itaque sæpè aut cogitatione aut aliqua vi morbi impediti apertis atque integris & oculis & auribus, nec videmus, nec audimus; ut facilè intelligi possit, animum & videre & audire, non eas partes quæ quasi fenestræ sunt animi.* Enfin on prend les mots des sens, de la vue, de l'ouie, &c. pour la derniere de ces trois choses; c'est-à-dire, pour les jugements que notre ame fait ensuite des perceptions qu'elle a eues, à l'occasion de ce qui s'est passé dans les organes corporels, lorsque l'on dit que les sens se trompent; comme quand ils voient dans l'eau un bâton courbé, & que le soleil ne nous paroît que de deux pieds de diametre. Car il est certain qu'il ne peut y avoir d'erreur ou de fausseté, ni en tout ce qui se passe dans l'organe corporel, ni dans la seule perception de notre ame, qui n'est qu'une simple appréhension; mais que toute l'erreur ne vient que de ce que nous jugeons mal, en concluant, par exemple, que le soleil n'a que deux pieds de diametre, parce que sa grande distance fait que l'image qui s'en forme dans le fond de notre œil, est à peu près de la même grandeur que celle qu'y formeroit un objet de deux pieds, à une certaine distance plus proportionnée à notre maniere ordinaire de voir. Mais parce que nous avons fait ce jugement

VIII. CL. N°. III. dès l'enfance, & que nous y sommes tellement accoutumés qu'il se fait au même instant que nous voyons le soleil, sans presque aucune réflexion, nous l'attribuons à la vue, & nous disons que nous voyons les objets petits ou grands, selon qu'ils sont plus proches ou plus éloignés de nous, quoique ce soit notre esprit, & non notre œil qui juge de leur petitesse & de leur grandeur.

Toutes les langues sont pleines d'une infinité de mots semblables, qui n'ayant qu'un même son, sont néanmoins signes d'idées entiérement différentes.

Mais il faut remarquer, que quand un nom équivoque signifie deux choses qui n'ont nul rapport entr'elles, & que les hommes n'ont jamais confondues dans leurs pensées, il est presque impossible alors qu'on s'y trompe, & qu'il soit cause d'aucune erreur; comme on ne se trompera pas, si on a un peu de sens commun, par l'équivoque du mot de *belier*, qui signifie un animal & un signe du Zodiaque. Au lieu que quand l'équivoque est venue de l'erreur même des hommes qui ont confondu, par méprise, des idées différentes, comme dans le mot d'*ame*, il est difficile de s'en détromper, parce qu'on suppose que ceux qui se sont les premiers servis de ces mots les ont bien entendus; & ainsi nous nous contentons souvent de les prononcer, sans examiner jamais *si l'idée* que nous en avons est claire & distincte; & nous attribuons même à ce que nous nommons d'un même nom, ce qui ne convient qu'à des idées de choses incompatibles, sans nous appercevoir que cela ne vient que de ce que nous avons confondu deux choses différentes sous un même nom.

CHAPITRE XII.

Du remede à la confusion qui naît dans nos pensées & dans nos discours, de la confusion des mots; où il est parlé de la nécessité & de l'utilité de définir les noms dont on se sert, & de la différence de la définition des choses d'avec la définition des noms.

LE meilleur moyen pour éviter la confusion des mots qui se rencontrent dans les langues ordinaires, est de faire une nouvelle langue, & de nouveaux mots qui ne soient attachés qu'aux idées que nous voulons qu'ils représentent. Mais pour cela il n'est pas nécessaire de faire de nouveaux sons, parce qu'on peut se servir de ceux qui sont déja en

usage, en les regardant comme s'ils n'avoient aucune signification, pour leur donner celle que nous voulons qu'ils aient, en désignant par d'autres mots simples, & qui ne soient point équivoques, l'idée à laquelle nous les voulons appliquer. Comme si je veux prouver que notre ame est immortelle, le mot d'ame étant équivoque, comme nous l'avons montré, fera naître aisément de la confusion dans ce que j'aurai à dire: de sorte que pour l'éviter, je regarderai le mot d'ame comme si c'étoit un son qui n'eût point encore de sens, & je l'appliquerai uniquement à ce qui est en nous le principe de la pensée, en disant, *j'appelle ame ce qui est en nous le principe de la pensée.* VIII. C L. N°. III.

C'est ce qu'on appelle la définition du nom, *definitio nominis*, dont les Géometres se servent si utilement, laquelle il faut bien distinguer de la définition de la chose, *definitio rei.*

Car dans la définition de la chose, comme peut être celle-ci: *L'homme est un animal raisonnable : le temps est la mesure du mouvement*, on laisse au terme qu'on définit, comme *homme* ou *temps*, son idée ordinaire, dans laquelle on prétend que sont contenues d'autres idées, comme *animal raisonnable*, ou *mesure du mouvement;* au lieu que dans la définition du nom, comme nous avons déja dit, on ne regarde que le son, & ensuite on détermine ce son à être signe d'une idée que l'on désigne par d'autres mots.

Il faut aussi prendre garde de ne pas confondre la définition de nom dont nous parlons ici, avec celle dont parlent quelques Philosophes, qui entendent par-là l'explication de ce qu'un mot signifie selon l'usage ordinaire d'une langue, ou selon son étymologie. C'est de quoi nous pourrons parler en un autre endroit. Mais ici on ne regarde au contraire, que l'usage particulier auquel celui qui définit un mot veut qu'on le prenne pour bien concevoir sa pensée, sans se mettre en peine si les autres le prennent dans le même sens.

Et de-là il s'ensuit, 1°. Que les définitions des noms sont arbitraires, & que celles des choses ne le sont point. Car chaque son étant indifférent de soi-même & par sa nature à signifier toutes sortes d'idées, il m'est permis, pour mon usage particulier, & pourvu que j'en avertisse les autres, de déterminer un son à signifier précisément une certaine chose, sans mélange d'aucune autre. Mais il en est tout autrement de la définition des choses. Car il ne dépend point de la volonté des hommes, que les idées comprennent ce qu'ils voudroient qu'elles comprissent; de sorte que si en les voulant définir nous attribuons à ces idées quelque chose qu'elles ne contiennent pas, nous tombons nécessairement dans l'erreur.

VIII. C L. N°. III. Ainsi pour donner un exemple de l'un & de l'autre, si dépouillant le mot *parallélogramme* de toute signification, je l'applique à signifier un triangle, cela m'est permis, & je ne commets en cela aucune erreur, pourvu que je ne le prenne qu'en cette sorte; & je pourrai dire alors qu'un parallélogramme a trois angles égaux à deux droits; mais si laissant à ce mot sa signification & son idée ordinaire, qui est de signifier une figure dont les côtés sont paralleles, je venois à dire, que le parallélogramme est une figure à trois lignes; parce que ce seroit alors une définition de chose, elle seroit très-fausse, étant impossible qu'une figure à trois lignes ait ses côtés paralleles.

Il s'ensuit en second lieu, que les définitions des noms ne peuvent pas être contestées pour cela même qu'elles sont arbitraires. Car vous ne pouvez pas nier qu'un homme n'ait donné à un son la signification qu'il dit lui avoir donnée; ni qu'il n'ait cette signification dans l'usage qu'en fait cet homme, après nous en avoir avertis; mais pour les définitions des choses, on a souvent droit de les contester, puisqu'elles peuvent être fausses, comme nous l'avons montré.

Il s'ensuit troisiémement, que toute définition de nom ne pouvant être contestée, peut être prise pour principe, au lieu que les définitions des choses ne peuvent point du tout être prises pour principes, & sont de véritables propositions, qui peuvent être niées par ceux qui y trouveront quelque obscurité, & par conséquent, elles ont besoin d'être prouvées comme d'autres propositions, & ne doivent point être supposées, à moins qu'elles ne fussent claires d'elles-mêmes; comme des axiomes.

Néanmoins ce que je viens de dire, que la définition du nom peut être prise pour principe, a besoin d'explication. Car cela n'est vrai qu'à cause que l'on ne doit pas contester, que l'idée qu'on a désignée ne puisse être appellée du nom qu'on lui a donné; mais on n'en doit rien conclure à l'avantage de cette idée, ni croire, pour cela seul qu'on lui a donné un nom, qu'elle signifie quelque chose de réel. Car, par exemple, je puis définir le mot de *chimere*, en disant, j'appelle chimere ce qui implique contradiction. Et cependant il ne s'ensuivra pas de-là que la chimere soit quelque chose. De même si un Philosophe me dit; j'appelle pesanteur le principe intérieur, qui fait qu'une pierre tombe sans que rien la pousse; je ne contesterai pas cette définition, au contraire, je la recevrai volontiers, parce qu'elle me fait entendre ce qu'il veut dire; mais je lui nierai que ce qu'il entend par ce mot de pesanteur soit quelque chose de réel, parce qu'il n'y a point de tel principe dans les pierres.

J'ai voulu expliquer ceci un peu au long, parce qu'il y a deux grands

bus qui se commettent sur ce sujet dans la Philosophie commune. Le premier est, de confondre la définition de la chose avec la définition du nom, & d'attribuer à la premiere ce qui ne convient qu'à la derniere. Car ayant fait à leur fantaisie cent définitions, non de nom, mais de choses, qui sont très-fausses, & qui n'expliquent point du tout la vraie nature des choses, ni les idées que nous en avons naturellement, ils veulent ensuite, que l'on considere ces définitions comme des principes que personne ne peut contredire, & si quelqu'un les leur nie, comme elles sont très-niables, ils prétendent qu'on ne mérite pas de disputer avec eux. VIII. CL. N°. III.

Le second abus est, que ne se servant presque jamais de définition de noms, pour en ôter l'obscurité & les fixer à de certaines idées désignées clairement, ils les laissent dans leur confusion: d'où il arrrive que la plupart de leurs disputes ne sont que des disputes de mots; & de plus, qu'ils se servent de ce qu'il y a de clair & de vrai dans les idées confuses, pour établir ce qu'elles ont d'obscur & de faux: ce qui se reconnoîtroit facilement si on avoit défini les noms. Ainsi les Philosophes croient d'ordinaire, que la chose du monde la plus claire est, que le feu est chaud, & qu'une pierre est pesante, & que ce seroit une folie de le nier: & en effet ils le persuaderont à tout le monde, tant qu'on n'aura point défini les noms; mais en les définissant, on découvrira aisément si ce qu'on leur niera sur ce sujet est clair ou obscur. Car il leur faut demander ce qu'ils entendent par le mot de chaud & par le mot de pesant. Que s'ils répondent que par le chaud, ils entendent seulement ce qui est propre à causer en nous le sentiment de la chaleur, & par pesant, ce qui tombe en bas n'étant point soutenu; ils ont raison de dire, qu'il faut être déraisonnable pour nier que le feu soit chaud, & qu'une pierre soit pesante. Mais s'ils entendent par chaud ce qui a en soi une qualité semblable à ce que nous nous imaginons quand nous sentons de la chaleur, & par pesant, ce qui a en soi un principe intérieur qui le fait aller vers le centre, sans être poussé par quoi que ce soit; il sera facile alors de leur montrer, que ce n'est point leur nier une chose claire, mais très-obscure, pour ne pas dire très-fausse, que de leur nier qu'en ce sens le feu soit chaud, & qu'une pierre soit pesante; parce qu'il est bien clair que le feu nous fait avoir le sentiment de la chaleur par l'impression qu'il fait sur notre corps; mais il n'est nullement clair que le feu ait rien en lui qui soit semblable à ce que nous sentons quand nous sommes auprès du feu. Et il est de même fort clair, qu'une pierre descend en bas quand on la laisse; mais il n'est nullement clair qu'elle y descende d'elle-même, sans que rien la pousse en bas.

VIII. CL. N°. III. Voilà donc la grande utilité de la définition des noms, de faire comprendre nettement de quoi il s'agit; afin de ne pas disputer inutilement sur des mots que l'un entend d'une façon, & l'autre de l'autre, comme on fait si souvent, même dans les discours ordinaires.

Mais outre cette utilité, il y en a encore une autre. C'est qu'on ne peut souvent avoir une idée distincte d'une chose, qu'en y employant beaucoup de mots pour la désigner. Or il seroit importun, sur-tout dans les Livres de science, de répéter toujours cette grande suite de mots. C'est pourquoi, ayant fait comprendre la chose par tous ces mots, on attache à un seul mot l'idée qu'on a conçue, qui, par ce moyen, tient lieu de toutes les autres. Ainsi, ayant compris qu'il y a des nombres qui sont divisibles en deux également, pour éviter de répéter souvent tous ces termes, on donne un nom à cette propriété, en disant; j'appelle tout nombre qui est divisible en deux également, nombre pair. Cela fait voir que toutes les fois qu'on se sert du mot qu'on a défini, il faut substituer mentalement la définition à la place du défini, & avoir cette définition si présente, qu'aussi-tôt qu'on nomme, par exemple, le nombre pair, on entende précisément que c'est celui qui est divisible en deux également, & que ces deux choses soient tellement jointes & inséparables dans la pensée, qu'aussi-tôt que le discours en exprime l'une, l'esprit y attache immédiatement l'autre. Car ceux qui définissent les termes, comme font les Géometres avec tant de soin, ne le font que pour abréger le discours, [que de si fréquentes circonlocutions rendroient ennuyeux, *ne assiduè circumloquendo moras faciamus*, comme dit S. Augustin;] mais ils ne le font pas pour abréger les idées des choses dont ils discourent; parce qu'ils prétendent que l'esprit suppléera la définition entiere aux termes courts, qu'ils n'emploient que pour éviter l'embarras que la multitude des paroles apporteroit.



VIII. C L. N°. III.

CHAPITRE XIII.

Observations importantes touchant la définition des noms.

APrès avoir expliqué ce que c'est que les définitions des noms, & combien elles sont utiles & nécessaires, il est important de faire quelques observations sur la maniere de s'en servir afin de n'en pas abuser.

La premiere est, qu'il ne faut pas entreprendre de définir tous les mots, parce que souvent cela seroit inutile, & qu'il est même impossible de le faire. Je dis qu'il seroit souvent inutile de définir de certains noms. Car lorsque l'idée que les hommes ont de quelque chose est distincte, & que tous ceux qui entendent une langue forment la même idée en entendant prononcer un mot, il seroit inutile de le définir, puisqu'on a déja la fin de la définition, qui est, que le mot soit attaché à une idée claire & distincte. C'est ce qui arrive dans les choses fort simples dont tous les hommes ont naturellement la même idée, de sorte que les mots par lesquels on les signifie sont entendus de la même sorte par tous ceux qui s'en servent, ou s'ils y mêlent quelquefois quelque chose d'obscur, leur principale attention néanmoins va toujours à ce qu'il y a de clair; & ainsi ceux qui ne s'en servent que pour en marquer l'idée claire, n'ont pas sujet de craindre qu'ils ne soient pas entendus. Tels sont les mots d'*être*, de *pensée*, d'*étendue*, d'*égalité*, de *dureté*, ou de *temps*, & autres semblables. Car encore que quelques-uns obscurcissent l'idée du temps, par diverses propositions qu'ils en forment, & qu'ils appellent définitions; comme que le temps est la mesure du mouvement selon l'antériorité & la postériorité, néanmoins ils ne s'arrêtent pas eux-mêmes à cette définition, quand ils entendent parler du temps, & n'en conçoivent autre chose que ce que naturellement tous les autres en conçoivent. Et ainsi les ignorants entendent la même chose, & avec la même facilité, quand on leur dit qu'un cheval est moins de temps à faire une lieue, qu'une tortue.

Je dis de plus, qu'il seroit impossible de définir tous les mots. Car pour définir un mot, on a nécessairement besoin d'autres mots qui désignent l'idée à laquelle on veut attacher ce mot, & si on vouloit encore définir les mots dont on se seroit servi pour l'explication de celui-là, on en auroit encore besoin d'autres, & ainsi à l'infini. Il faut donc nécessairement s'arrêter à des termes primitifs, qu'on ne définisse point: & ce seroit un aussi grand défaut de vouloir trop définir, que de ne pas assez

VIII. C L. N°. III. définir; parce que, par l'un & par l'autre, on tomberoit dans la confusion que l'on prétend éviter.

La seconde observation est, qu'il ne faut point changer les définitions déja reçues, quand on n'a point sujet d'y trouver à redire; car il est toujours plus facile de faire entendre un mot lorsque l'usage déja reçu, au moins parmi les Savants, l'a attaché à une idée, que lorsqu'il l'y faut attacher de nouveau, & le détacher de quelqu'autre idée avec laquelle on a accoutumé de le joindre. C'est pourquoi ce seroit une faute de changer les définitions reçues par les Mathématiciens, si ce n'est qu'il y en eût quelqu'une d'embrouillée, & dont l'idée n'auroit pas été désignée assez nettement; comme peut être celle de l'angle & de la proportion dans Euclide.

La troisieme observation est, que quand on est obligé de définir un mot, on doit, autant que l'on peut, s'accommoder à l'usage, en ne donnant pas aux mots des sens tout-à-fait éloignés de ceux qu'ils ont, & qui pourroient même être contraires à leur étymologie; comme qui diroit, j'appelle parallélogramme une figure terminée par trois lignes; mais se contentant pour l'ordinaire de dépouiller les mots qui ont deux sens, de l'un de ces sens, pour l'attacher uniquement à l'autre. Comme la chaleur signifiant, dans l'usage commun, & le sentiment que nous avons, & une qualité que nous nous imaginons dans le feu, tout-à-fait semblable à ce que nous sentons, pour éviter cette ambiguité, je puis me servir du nom de chaleur, en l'appliquant à l'une de ces idées, & le détachant de l'autre; comme si je dis, j'appelle chaleur le sentiment que j'ai quand je m'approche du feu, & donnant à la cause de ce sentiment ou un nom tout-à-fait différent, comme seroit celui d'ardeur, ou ce même nom, avec quelque addition qui le détermine & qui le distingue de chaleur prise pour le sentiment, comme qui diroit chaleur virtuelle.

La raison de cette observation est, que les hommes ayant une fois attaché une idée à un mot, ne s'en défont pas facilement; & ainsi leur ancienne idée revenant toujours, leur fait aisément oublier la nouvelle que vous leur voulez donner en définissant ce mot: de sorte qu'il seroit facile de les accoutumer à un mot qui ne signifieroit rien du tout, comme qui diroit, j'appelle bara une figure terminée par trois lignes, que de les accoutumer à dépouiller le mot de *parallélogramme* de l'idée d'une figure dont les côtés opposés sont paralleles, pour lui faire signifier une figure dont les côtés ne peuvent être paralleles.

C'est un défaut dans lequel sont tombés tous les Chymistes, qui ont pris plaisir de changer les noms à la plupart des choses dont ils parlent,

sans

sans aucune utilité, & de leur en donner qui signifient déja d'autres choses, qui n'ont nul véritable rapport avec les nouvelles idées auxquelles ils les lient. Ce qui donne même lieu à quelques-uns de faire des raisonnements ridicules, comme est celui d'une personne qui s'imaginant que la peste étoit un mal saturnien, prétendoit qu'on avoit guéri des pestiférés en leur pendant au col un morceau de plomb, que les Chymistes appellent Saturne, sur lequel on avoit gravé un jour de Samedi, qui porte aussi le nom de Saturne, la figure dont les Astronomes se servent pour marquer cette planete; comme si des rapports arbitraires & sans raison, entre le plomb & la planete de Saturne, & entre cette même planete & le jour du Samedi, & la petite marque dont on la désigne, pouvoient avoir des effets réels, & guérir effectivement des maladies. VIII. CL. N°. III.

[Mais ce qu'il y a de plus insupportable dans ce langage des Chymistes, est la profanation qu'ils font des plus sacrés mysteres de la Religion, pour servir de voile à leurs prétendus secrets; jusques-là même qu'il y en a qui ont passé jusques à ce point d'impiété, que d'appliquer ce que l'Ecriture dit des vrais Chrétiens, qu'ils sont la race choisie, le sacerdoce royal, la nation sainte, le peuple que Dieu s'est acquis, & qu'il a appellé des ténebres à son admirable lumiere, à la chimérique Confrérie de Rosecroix, qui sont, selon eux, des Sages qui sont parvenus à l'immortalité bienheureuse, ayant trouvé le moyen, par la pierre philosophale, de fixer leur ame dans leurs corps, d'autant, disent-ils, qu'il n'y a point de corps plus fixe & plus incorruptible que l'or. On peut voir ces rêveries & beaucoup d'autres semblables dans l'examen qu'a fait M. *Gassendi* de la Philosophie de *Flud*, qui font voir qu'il n'y a guere de plus mauvais caractere d'esprit que celui de ces Ecrivains énigmatiques, qui s'imaginent que les pensées les moins solides, pour ne pas dire les plus fausses & les plus impies, passeront pour de grands mysteres, étant revêtues de manieres de parler inintelligibles au commun des hommes.]

VIII. C L.
N°. III.

CHAPITRE XIV.

D'une autre sorte de définitions de noms, par lesquelles on marque ce qu'ils signifient dans l'usage.

TOut ce que nous avons dit des définitions de noms, ne se doit entendre que de celles où l'on définit les mots dont on se sert en particulier: & c'est ce qui les rend libres & arbitraires, parce qu'il est permis à chacun de se servir de tel son qu'il lui plaît pour exprimer ses idées, pourvu qu'il en avertisse. Mais comme les hommes ne sont maîtres que de leur langage, & non pas de celui des autres, chacun a bien droit de faire un Dictionnaire pour soi, mais on n'a pas droit d'en faire pour les autres, ni d'expliquer leurs paroles par les significations particulieres qu'on aura attachées aux mots. C'est pourquoi quand on n'a pas dessein de faire connoître simplement en quel sens on prend un mot, mais qu'on prétend expliquer celui auquel il est communément pris, les définitions qu'on en donne ne sont nullement arbitraires; mais elles sont liées & astreintes à représenter, non la vérité des choses, mais la vérité de l'usage; & on les doit estimer fausses, si elles n'expriment pas véritablement cet usage; c'est-à-dire, si elles ne joignent pas aux sons les mêmes idées qui y sont jointes par l'usage ordinaire de ceux qui s'en servent. Et c'est ce qui fait voir aussi que ces définitions ne sont nullement exemptes d'être contestées, puisque l'on dispute tous les jours de la signification que l'usage donne aux termes.

Or quoique ces sortes de définitions de mots semblent être le partage des Grammairiens, puisque ce sont celles qui composent les Dictionnaires, qui ne sont autre chose que l'explication des idées que les hommes sont convenus de lier à certains sons, néanmoins l'on peut faire sur ce sujet plusieurs réflexions très-importantes pour l'exactitude de nos jugements.

La premiere, qui sert de fondement aux autres, est, que les hommes ne considerent pas souvent toute la signification des mots; c'est-à-dire, que les mots signifient souvent plus qu'il ne semble, & que lorsqu'on en veut expliquer la signification, on ne représente pas toute l'impression qu'ils font dans l'esprit.

Car signifier, dans un son prononcé ou écrit, n'est autre chose qu'exciter une idée liée à ce son dans notre esprit, en frappant nos oreilles ou nos yeux. Or il arrive souvent qu'un mot, outre l'idée principale que l'on regarde comme la signification propre de ce mot, excite plusieurs autres idées

qu'on peut appeller acceſſoires, auxquelles on ne prend pas garde, quoique l'eſprit en reçoive l'impreſſion. VIII. C L. N°. III.

Par exemple, ſi l'on dit à une perſonne, vous en avez menti, & que l'on ne regarde que la ſignification principale de cette expreſſion, c'eſt la même choſe que ſi on lui diſoit: vous ſavez le contraire de ce que vous dites. Mais outre cette ſignification principale, ces paroles emportent dans l'uſage une idée de mépris & d'outrage, & elles font croire que celui qui nous les dit ne ſe ſoucie pas de nous faire injure; ce qui les rend injurieuſes & offenſantes.

Quelquefois ces idées acceſſoires ne ſont pas attachées aux mots par un uſage commun; mais elles y ſont ſeulement jointes par celui qui s'en ſert. Et ce ſont proprement celles qui ſont excitées par le ton de la voix, par l'air du viſage, par les geſtes, & par les autres ſignes naturels, qui attachent à nos paroles une infinité d'idées, qui en diverſifient, changent, diminuent, augmentent la ſignification, en y joignant l'image des mouvements, des jugements & des opinions de celui qui parle.

C'eſt pourquoi ſi celui qui diſoit, qu'il falloit prendre la meſure du ton de ſa voix, des oreilles de celui qui écoute, vouloit dire qu'il ſuffit de parler aſſez haut pour ſe faire entendre, il ignoroit une partie de l'uſage de la voix, le ton ſignifiant ſouvent autant que les paroles mêmes. Il y a voix pour inſtruire, voix pour flatter, voix pour reprendre: ſouvent on ne veut pas ſeulement qu'elle arrive juſques aux oreilles de celui à qui on parle, mais on veut qu'elle le frappe & qu'elle le perce; & perſonne ne trouveroit bon qu'un Laquais que l'on reprend un peu fortement, répondît: Monſieur, parlez plus bas, je vous entends bien; parce que le ton fait partie de la réprimande, & eſt néceſſaire pour former dans l'eſprit l'idée que l'on veut y imprimer.

Mais quelquefois ces idées acceſſoires ſont attachées aux mots mêmes, parce qu'elles s'excitent ordinairement par tous ceux qui les prononcent. Et c'eſt ce qui fait qu'entre des expreſſions qui ſemblent ſignifier la même choſe, les unes ſont injurieuſes, les autres douces, les autres modeſtes, les autres impudentes, les unes honnêtes, & les autres déshonnêtes: parce qu'outre cette idée principale, en quoi elles conviennent, les hommes y ont attaché d'autres idées, qui ſont cauſe de cette diverſité.

Cette remarque peut ſervir à découvrir une injuſtice aſſez ordinaire à ceux qui ſe plaignent des reproches qu'on leur a faits, qui eſt de changer les ſubſtantifs en adjectifs: de ſorte que ſi l'on les a accuſés d'ignorance ou d'impoſture, ils diſent qu'on les a appellés ignorants ou impoſteurs; ce qui n'eſt pas raiſonnable, ces mots ne ſignifiant pas la même choſe. Car les mots adjectifs d'ignorant ou d'impoſteur, outre la ſignification

VIII. C I. N°. III. du défaut qu'ils marquent, enferment encore l'idée de mépris; au lieu que ceux d'ignorance & d'impoſture marquent la choſe telle qu'elle eſt, ſans l'aigrir ni l'adoucir; & l'on en pourroit trouver d'autres, qui ſignifieroient la même choſe d'une maniere qui enfermeroit de plus une idée adouciſſante, & qui témoigneroit qu'on deſire épargner celui à qui on fait ces reproches. Et ce ſont ces manieres que choiſiſſent les perſonnes ſages & modérées, à moins qu'ils n'aient quelque raiſon particuliere d'agir avec plus de force.

C'eſt encore par-là qu'on peut reconnoître la différence du ſtyle ſimple & du ſtyle figuré, & pourquoi les mêmes penſées nous paroiſſent beaucoup plus vives quand elles ſont exprimées par une figure, que ſi elles étoient renfermées dans des expreſſions toutes ſimples. Car cela vient de ce que les expreſſions figurées ſignifient, outre la choſe principale, le mouvement & la paſſion de celui qui parle, & impriment ainſi l'une & l'autre idée dans l'eſprit, au lieu que l'expreſſion ſimple ne marque que la vérité toute nue.

Par exemple, ſi ce demi vers de Virgile: *Uſque adeone mori miſerum eſt?* étoit exprimé ſimplement & ſans figure de cette ſorte: *Non eſt uſque adeo mori miſerum:* il eſt ſans doute qu'il auroit beaucoup moins de force. Et la raiſon en eſt, que la premiere expreſſion ſignifie beaucoup plus que la ſeconde: car elle n'exprime pas ſeulement cette penſée, que la mort n'eſt pas un ſi grand mal que l'on croit; mais elle repréſente de plus l'idée d'un homme qui ſe roidit contre la mort, & qui l'enviſage ſans effroi: image beaucoup plus vive que n'eſt la penſée même à laquelle elle eſt jointe. Ainſi il n'eſt pas étrange qu'elle frappe davantage, parce que l'ame s'inſtruit par les images des vérités, mais elle ne s'émeut guere que par l'image des mouvements:

Si vis me flere, dolendum eſt
Primum ipſi tibi.

Mais comme le ſtyle figuré ſignifie ordinairement, avec les choſes, les mouvements que nous reſſentons en les concevant & en parlant, on peut juger par-là de l'uſage que l'on en doit faire, & quels ſont les ſujets auxquels il eſt propre. Il eſt viſible qu'il eſt ridicule de s'en ſervir dans les matieres purement ſpéculatives, que l'on regarde d'un œuil tranquille, & qui ne produiſent aucun mouvement dans l'eſprit. Car puiſque les figures expriment les mouvements de notre ame, celles que l'on mêle en des ſujets où l'ame ne s'émeut point, ſont des mouvements contre la nature, & des eſpeces de convulſions: c'eſt pourquoi il n'y

a rien de moins agréable que certains Prédicateurs, qui s'écrient indifféremment sur tout, & qui ne s'agitent pas moins sur des raisonnements philosophiques, que sur les vérités les plus étonnantes & les plus nécessaires pour le salut. VIII. CH. N°. III.

Et au contraire, lorsque la matiere que l'on traite est telle qu'elle nous doit raisonnablement toucher, c'est un défaut d'en parler d'une maniere seche, froide, & sans mouvement, parce que c'est un défaut de n'être pas touché de ce que l'on doit.

Ainsi les vérités divines n'étant pas proposées simplement pour être connues, mais beaucoup plus pour être aimées, révérées & adorées par les hommes, il est sans doute que la maniere noble, élevée & figurée dont les Saints Peres les ont traitées, leur est bien plus proportionnée qu'un style simple & sans figure, comme celui des Scholastiques; puisqu'elle ne nous enseigne pas seulement ces vérités, mais qu'elle nous représente aussi les sentiments d'amour & de révérence avec lesquels les Peres en ont parlé, & que, portant ainsi dans notre esprit l'image de cette sainte disposition, elle peut beaucoup contribuer à y en imprimer une semblable: au lieu que le style scholastique étant simple, & ne contenant que les idées de la vérité toute nue, est moins capable de produire dans l'ame les mouvements de respect & d'amour que l'on doit avoir pour les vérités chrétiennes: ce qui le rend en ce point non seulement moins utile, mais aussi moins agréable, le plaisir de l'ame consistant plus à sentir des mouvements, qu'à acquérir des connoissances.

Enfin c'est par cette même remarque qu'on peut résoudre cette question célebre entre les anciens Philosophes; s'il y a des mots déshonnêtes; & que l'on peut réfuter les raisons des Stoïciens, qui vouloient qu'on se pût servir indifféremment des expressions qui sont estimées ordinairement infames & impudentes.

Ils prétendent dit Cicéron, dans une Lettre qu'il a faite sur ce sujet, qu'il n'y a point de paroles sales ni honteuses. Car ou l'infamie, disent-ils, vient des choses, ou elle est dans les paroles. Elle ne vient pas seulement des choses, puisqu'il est permis de les exprimer en d'autres paroles, qui ne passent point pour déshonnêtes. Elle n'est pas aussi dans les paroles considérées comme sons; puisqu'il arrive souvent, comme Cicéron le montre, qu'un même son signifiant diverses choses, & étant estimé déshonnête dans une signification, ne l'est point en un autre.

Mais tout cela n'est qu'une vaine subtilité, qui ne naît que de ce que les Philosophes n'ont pas assez considéré ces idées accessoires, que l'esprit joint aux idées principales des choses. Car il arrive de-là qu'une même chose peut être exprimée honnêtement par un son, & déshonnê-

VIII. CL. N°. III. tement par un autre, si l'un de ces sons y joint quelqu'autre idée qui en couvre l'infamie, & si l'autre, au contraire, la présente à l'esprit d'une maniere impudente. Ainsi les mots d'adultere, d'inceste, de péché abominable, ne sont pas infames, quoiqu'ils représentent des actions très-infames; parce qu'ils ne les représentent que couverts d'un voile d'horreur, qui fait qu'on ne les regarde que comme des crimes: de sorte que ces mots signifient plutôt le crime de ces actions, que les actions mêmes: au lieu qu'il y a de certains mots qui les expriment sans en donner de l'horreur, & plutôt comme plaisantes que comme criminelles, & qui y joignent même une idée d'impudence & d'effronterie. Et ce sont ces mots-là qu'on appelle infames & déshonnêtes.

Il en est de même de certains tours, par lesquels on exprime honnêtement des actions, qui quoique légitimes, tiennent quelque chose de la corruption de la nature. Car ces tours sont en effet honnêtes; parce qu'ils n'expriment pas simplement ces choses, mais aussi la disposition de celui qui en parle de cette sorte, & qui témoigne par sa retenue, qu'il les couvre autant qu'il peut & aux autres & à soi-même. Au lieu que ceux qui en parleroient d'une autre maniere, feroient paroître qu'ils prendroient plaisir à regarder ces sortes d'objets: & ce plaisir étant infame, il n'est pas étrange que les mots qui impriment cette idée soient estimés contraires à l'honnêteté.

C'est pourquoi il arrive aussi quelquefois, qu'un même mot est estimé honnête en un temps, & honteux en un autre. Ce qui a obligé les Docteurs Hébreux de substituer en certains endroits de la Bible des mots Hébreux à la marge, pour être prononcés par ceux qui la liroient au lieu de ceux dont l'Ecriture se sert. Car cela vient de ce que ces mots, lorsque les Prophetes s'en sont servis, n'étoient point déshonnêtes, parce qu'ils étoient liés avec quelque idée qui faisoit regarder ces objets avec retenue & avec pudeur: mais depuis, cette idée en ayant été séparée, & l'usage y en ayant joint une autre d'impudence & d'effronterie, ils sont devenus honteux: & c'est avec raison que pour ne frapper pas l'esprit de cette mauvaise idée, les Rabbins veulent qu'on en prononce d'autres en lisant la Bible, quoiqu'ils n'en changent pas pour cela le texte.

Ainsi c'étoit une mauvaise défense à un Auteur, que la Profession Religieuse obligeoit à une exacte modestie, & à qui on avoit reproché avec raison de s'être servi d'un mot peu honnête pour signifier un lieu infame, d'alléguer que les Peres n'avoient pas fait difficulté de se servir de celui de *lupanar*, & qu'on trouvoit souvent dans leurs Ecrits les mots de *meretrix*, de *leno*, & d'autres qu'on auroit peine à souffrir en notre langue. Car la liberté avec laquelle les Peres se sont servis de ces mots,

lui devoit faire connoître qu'ils n'étoient pas estimés honteux de leur temps, c'est-à-dire, que l'usage n'y avoit pas joint cette idée d'effronterie qui les rend infames : & il avoit tort de conclure de-là, qu'il lui fût permis de se servir de ceux qui sont estimés déshonnêtes en notre langue, parce que ces mots ne signifient pas en effet la même chose que ceux dont les Peres se sont servis, puisqu'outre l'idée principale en laquelle ils conviennent, ils enferment aussi l'image d'une mauvaise disposition d'esprit, & qui tient quelque chose du libertinage & de l'impudence. VIII. C L. N°. III.

Ces idées accessoires étant donc si considérables, & diversifiant si fort les significations principales ; il seroit utile que ceux qui font des Dictionnaires les marquassent, & qu'ils avertissent, par exemple, des mots qui sont injurieux, civils, aigres, honnêtes, déshonnêtes ; ou plutôt qu'ils retranchassent entiérement ces derniers, étant toujours plus utile de les ignorer que de les savoir.

[CHAPITRE XV. (a)

Des Idées que l'Esprit ajoute à celles qui sont précisément signifiées par les mots.

On peut encore comprendre sous le mot d'idées accessoires, une autre sorte d'idée, que l'esprit ajoute à la signification précise des termes par une raison particuliere. C'est qu'il arrive souvent qu'ayant conçu cette signification précise qui répond au mot, il ne s'y arrête pas quand elle est trop confuse & trop générale. Mais portant sa vue plus loin, il en prend occasion de considérer encore, dans l'objet qui lui est représenté, d'autres attributs & d'autres faces, & de le concevoir ainsi par des idées plus distinctes.

C'est ce qui arrive particuliérement dans les pronoms démonstratifs, quand au lieu du nom propre, on se sert du neutre; *hoc*, ceci : car il est clair que ceci signifie cette chose, & que *hoc*, signifie *hæc res*, *hoc negotium*. Or le mot de chose, *res*, marque un attribut très-général & très-confus de tout objet, n'y ayant que le néant à quoi on ne puisse appliquer le mot de chose.

Mais comme le pronom démonstratif *hoc*, ne marque pas simplement la chose en elle-même, & qu'il la fait concevoir comme présente, l'esprit n'en demeure pas à ce seul attribut de chose; il y joint d'ordinaire

(a) [Ajouté dans la cinquieme édition de l'an 1683.]

VIII. CL. N°. III. quelques autres attributs distincts : ainsi quand l'on se sert du mot de *ceci* pour montrer un diamant, l'esprit ne se contente pas de le concevoir comme une chose présente, mais il y ajoute les idées de corps dur & éclatant qui a une telle forme.

Toutes ces idées, tant la premiere & principale, que celle que l'esprit y ajoute, s'excitent par le mot de *hoc*, appliqué à un diamant. Mais elles ne s'y excitent pas de la même maniere ; car l'idée de l'attribut de chose présente s'y excite comme la propre signification du mot, & ces autres s'excitent comme des idées que l'esprit conçoit liées & identifiées avec cette premiere & principale idée, mais qui ne sont pas marquées précisément par le pronom *hoc*. C'est pourquoi, selon que l'on emploie le terme de *hoc* en des matieres différentes, les additions sont différentes. Si je dis *hoc* en montrant un diamant, ce terme signifiera toujours *cette chose*, mais l'esprit y suppléera & ajoutera, qui est un diamant, qui est un corps dur & éclatant : si c'est du vin, l'esprit y ajoutera les idées de la liquidité, du goût & de la couleur du vin, & ainsi des autres choses.

Il faut donc bien distinguer ces idées ajoutées, des idées signifiées : car quoique les unes & les autres se trouvent dans un même esprit, elles ne s'y trouvent pas de la même sorte. Et l'esprit qui ajoute ces autres idées plus distinctes, ne laisse pas de concevoir que le terme de *hoc*, ne signifie de soi-même qu'une idée confuse, qui, quoique jointe à des idées plus distinctes, demeure toujours confuse.

C'est par-là qu'il faut démêler une chicane importune, que les Ministres ont rendue célebre, & sur laquelle ils fondent leur principal argument pour établir leur sens de figure dans l'Eucharistie ; & l'on ne doit pas s'étonner que nous nous servions ici de cette remarque pour éclaircir cet argument, puisqu'il est plus digne de la Logique que de la Théologie.

Leur prétention est, que dans cette proposition de Jesus Christ, *Ceci est mon Corps*, le mot de *ceci* signifie le Pain. Or, disent-ils, le Pain ne peut être réellement le Corps de Jesus Christ. Donc la proposition de Jesus Christ ne signifie point, *ceci est réellement mon Corps*.

Il n'est pas question d'examiner ici la mineure, & d'en faire voir la fausseté ; on l'a fait ailleurs, & il ne s'agit que de la majeure, par laquelle ils soutiennent, que le mot de *ceci* signifie le Pain : il n'y a qu'à leur dire sur cela, selon le principe que nous avons établi, que le mot de *Pain*, marquant une idée distincte, n'est point précisément ce qui répond au terme de *hoc*, qui ne marque que l'idée confuse de chose présente ; mais qu'il est bien vrai que Jesus Christ en prononçant ce mot, & ayant en même temps appliqué ses Apôtres au Pain qu'il tenoit entre ses mains,

ils

VIII. CL. Nº. III. tes de Pain, & retenant la même idée de *chose présente*, ils conçurent après la propofition de Jesus Chrift achevée, que cette chose présente étoit maintenant le corps de Jesus Chrift; ainfi ils lierent le mot de *hoc*, *ceci*, qu'ils avoient joint au Pain par une propofition incidente, avec l'attribut de Corps de Jesus Chrift. L'attribut de Corps de Jesus Christ les obligea bien de retrancher les idées ajoutées, mais il ne leur fit point changer l'idée précifément marquée par le mot de *hoc*, & ils conçurent fimplement que c'étoit le Corps de Jesus Chrift. Voilà tout le myftere de cette propofition, qui ne naît pas de l'obfcurité des termes, mais du changement opéré par Jesus Chrift, qui fit que ce fujet *hoc* a eu deux différentes déterminations, au commencement & à la fin de la propofition, comme nous l'expliquerons dans le fecond Livre en traitant de l'unité de confufion dans les fujets.]



VIII. C L.
N°. III.

SECONDE PARTIE
DE
LA LOGIQUE,

Contenant les réflexions que les hommes ont faites sur leurs jugements.

[CHAPITRE PREMIER. (a)

Des mots par rapport aux Propositions.

COmme nous avons dessein d'expliquer ici les diverses remarques que les hommes ont faites sur leurs jugements, & que ces jugements sont des propositions qui sont composées de diverses parties, il faut commencer par l'explication de ces parties, qui sont principalement les Noms, les Pronoms & les Verbes.

Il est peu important d'examiner si c'est à la Grammaire ou à la Logique d'en traiter, & il est plus court de dire, que tout ce qui est utile à la fin de chaque art, lui appartient; soit que la connoissance lui en soit particuliere, soit qu'il y ait aussi d'autres arts & d'autres sciences qui s'en servent.

Or certainement il est de quelque utilité pour la fin de la Logique, qui est *de bien penser*, d'entendre les divers usages des sons qui sont destinés à signifier les idées, & que l'esprit a de coutume d'y lier si étroitement que l'une ne se conçoit guere sans l'autre; en sorte que l'idée de la chose excite l'idée du son, & l'idée du son celle de la chose.

On peut dire en général sur ce sujet, que les mots sont des sons distincts & articulés, dont les hommes ont fait des signes pour marquer ce qui se passe dans leur esprit.

Et comme ce qui s'y passe se réduit à concevoir, juger, raisonner & ordonner, ainsi que nous l'avons déja dit, les mots servent à marquer toutes ces opérations; & pour cela on en a inventé principalement de trois sortes qui y sont essentiels, dont nous nous contenterons de parler; sa-

(a) Ce Chapitre & le suivant, ont été ajoutés dans la cinquieme édition de 1683.

VIII. CL. N°. III. voir les Noms, les Pronoms & les Verbes qui tiennent la place des Noms, mais d'une maniere différente; & c'est ce qu'il faut expliquer ici plus en détail.

DES NOMS.

Les objets de nos pensées étant, comme nous avons déja dit, ou des choses, ou des manieres de choses, les mots destinés à signifier tant les choses que les manieres, s'appellent *Noms.*

Ceux qui signifient les choses, s'appellent Noms substantifs, comme *terre*, *soleil.* Ceux qui signifient les manieres, en marquant en même temps le sujet auquel elles conviennent, s'appellent *Noms adjectifs*, comme *bon*, *juste*, *rond.*

C'est pourquoi quand par une abstraction de l'esprit on conçoit ces manieres sans les rapporter à un certain sujet, comme elles subsistent alors en quelque sorte dans l'esprit par elles-mêmes, elles s'expriment par un mot substantif, comme *sagesse*, *blancheur*, *couleur.*

Et au contraire, quand ce qui est de soi-même substance & chose vient à être conçu par rapport à quelque sujet, les mots qui les signifient en cette maniere, deviennent adjectifs, comme *humain*, *charnel*, & en dépouillant ces adjectifs formés des Noms de substance, de leur rapport, on en fait de nouveaux substantifs; ainsi après avoir formé du mot substantif *homme* l'adjectif *humain*, on forme de l'adjectif *humain* le substantif *humanité.*

Il y a des Noms qui passent pour substantifs en Grammaire, & qui sont de véritables adjectifs, comme *Roi*, *Philosophe*, *Médecin*, puisqu'ils marquent une maniere d'être ou mode dans un sujet. Mais la raison pourquoi ils passent pour substantifs, c'est que comme ils ne conviennent qu'à un seul sujet, on sous-entend toujours cet unique sujet sans qu'il soit besoin de l'exprimer.

Par la même raison ces mots *le rouge*, *le blanc*, &c. sont de véritables adjectifs, parce que le rapport est marqué; mais la raison pourquoi on n'exprime pas le substantif auquel ils se rapportent, c'est que c'est un substantif général, qui comprend tous les sujets de ces modes, & qui est par-là unique dans cette généralité. Ainsi *le rouge*, c'est toute chose rouge; *le blanc*, toute chose blanche: ou comme l'on dit en Géométrie, c'est une chose rouge *quelconque.*

Les adjectifs ont donc essentiellement deux significations; l'une distincte, qui est celle du mode ou maniere; l'autre confuse, qui est celle du sujet. Mais quoique la signification du mode soit plus distincte, elle

eſt pourtant indirecte; & au contraire, celle du ſujet, quoique confuſe, eſt directe. Le mot de *blanc*, *candidum*, ſignifie directement, mais confuſément, le ſujet; & indirectement, quoique diſtinctement, *la blancheur*. VIII. Cl. N°. III.

Des Pronoms.

L'uſage des Pronoms eſt de tenir la place des Noms, & de donner moyen d'en éviter la répétition, qui eſt ennuyeuſe. Mais il ne faut pas s'imaginer qu'en tenant la place des Noms ils faſſent entiérement le même effet ſur l'eſprit. Cela n'eſt nullement vrai; au contraire, ils ne remédient au dégoût de la répétition que parce qu'ils ne repréſentent les Noms que d'une maniere confuſe. Les Noms découvrent en quelque ſorte les choſes à l'eſprit, & les Pronoms les préſentent comme voilées, quoique l'eſprit ſente pourtant que c'eſt la même choſe, que celle qui eſt ſignifiée par les Noms. C'eſt pourquoi il n'y a point d'inconvénient que le Nom & le Pronom ſoient joints enſemble: *Tu Phædria*, *Ecce ego Joannes.*

Des diverses sortes de Pronoms.

Comme les hommes ont reconnu qu'il étoit ſouvent inutile & de mauvaiſe grace de ſe nommer ſoi-même, ils ont introduit le Pronom de la premiere perſonne pour mettre en la place de celui qui parle, *Ego*, *moi*, *je*: pour n'être pas obligés de nommer celui à qui on parle, ils ont trouvé bon de le marquer par un mot qu'ils ont appellé Pronom de la ſeconde perſonne, *toi* ou *vous*.

Et pour n'être pas obligés de répéter les Noms des autres perſonnes & des autres choſes dont on parle, ils ont inventé les Pronoms de la troiſieme perſonne, *ille*, *illa*, *illud*, entre leſquels il y en a qui marquent comme au doigt la choſe dont on parle, & qu'à cauſe de cela on nomme démonſtratifs, *hic*, *iſte*, *celui-ci*, *celui-là*.

Il y en a auſſi un qu'on nomme réciproque, parce qu'il marque un rapport d'une choſe à ſoi-même. C'eſt le Pronom *ſui*, *ſibi*, *ſe*; *Caton s'eſt tué*.

Tous les Pronoms ont cela de commun, comme nous avons déja dit, qu'ils marquent confuſément le Nom dont ils tiennent la place. Mais il y a cela de particulier dans le Neutre de ces Pronoms *illud*, *hoc*, lorſqu'il eſt mis abſolument, c'eſt-à-dire, ſans nom exprimé, qu'au lieu que les autres genres *hic*, *hæc*, *ille*, *illa*, ſe peuvent rapporter & ſe rapportent preſque toujours à des idées diſtinctes qu'ils ne marquent néanmoins que confuſément; *illum expirantem flammas*, c'eſt-à-dire, *illum Ajacem*;

VIII CL. N° III. *His ego nec metas rerum, nec tempora ponam*, c'est-à-dire, *Romanis :* le Neutre au contraire se rapporte toujours à un nom général & confus : *hoc erat in votis*, c'est-à-dire, *hæc res, hoc negotium erat in votis : hoc erat alma parens*, &c. Ainsi il y a une double confusion dans le Neutre; savoir celle du Pronom, dont la signification est toujours confuse ; & celle du mot *negotium, chose*, qui est encore aussi générale & aussi confuse.

DU PRONOM RELATIF.

Il y a encore un autre Pronom qu'on appelle relatif, *qui, quæ, quod: qui, lequel, laquelle.*

Ce Pronom relatif a quelque chose de commun avec les autres Pronoms, & quelque chose de propre.

Ce qu'il a de commun, est qu'il se met au lieu du nom, & en excite une idée confuse.

Ce qu'il a de propre, est que la proposition dans laquelle il entre, peut faire partie du sujet ou de l'attribut d'une proposition, & former ainsi une de ces propositions ajoutées ou incidentes, dont nous parlerons plus bas avec plus d'étendue ; Dieu *qui est bon ;* le monde *qui est visible.*

Je suppose ici qu'on entend ces termes de sujet & d'attribut des propositions, quoiqu'on ne les ait pas encore expliqués expressément ; parce qu'ils sont si communs qu'on les entend ordinairement avant que d'avoir étudié la Logique : ceux qui ne les entendroient pas n'auront qu'à recourir au lieu où l'on en marque le sens.

On peut résoudre par-là cette question : quel est le sens précis du mot *que*, lorsqu'il suit un Verbe, & qu'il semble ne se rapporter à rien ? *Jean répondit qu'il n'étoit pas le Christ : Pilate dit qu'il ne trouvoit point de crime en Jesus Christ.*

Il y en a qui en veulent faire un Adverbe, aussi-bien que du mot *quòd*, que les Latins prennent quelquefois au même sens que notre *que* françois, quoique rarement : *Non tibi objicio quod hominem spoliasti*, dit Cicéron.

Mais la vérité est que les mots *que, quod*, ne sont autre chose que le Pronom relatif, & qu'ils en conservent le sens.

Ainsi dans cette proposition, *Jean répondit qu'il n'étoit pas le Christ*, ce *que* conserve l'usage de lier une autre proposition, savoir, *n'étoit pas le Christ*, avec l'attribut enfermé dans le mot de *répondit*, qui signifie *fuit respondens.*

L'autre usage, qui est de tenir la place du nom & de s'y rapporter,

y paroît à la vérité beaucoup moins ; ce qui a fait dire à quelques personnes habiles, que ce *que* en étoit entiérement privé dans cette occasion. On pourroit dire néanmoins qu'il le retient aussi. Car en disant que *Jean répondit*, on entend *qu'il fit une réponse ;* & c'est à cette idée confuse *de réponse* que se rapporte ce *que*. De même quand Cicéron dit ; *Non tibi objicio quod hominem spoliasti*, le *quod* se rapporte à l'idée confuse de *chose objectée*, formée par le mot d'*objicio*. Et cette *chose objectée* conçue d'abord confusément, est ensuite particularisée par la proposition incidente, liée par le *quod* : *Quod hominem spoliasti.* VIII. C1. N°. III.

On peut remarquer la même chose dans ces questions : *Je suppose que vous serez sage. Je vous dis que vous avez tort :* ce terme, *je dis*, fait concevoir d'abord confusément une *chose dite ;* & c'est à cette *chose dite* que se rapporte le *que*. *Je dis que*, c'est-à-dire, *Je dis une chose qui est.* Et qui dit de même, *Je suppose*, donne l'idée confuse d'une *chose supposée.* Car, *je suppose*, veut dire, *je fais une supposition ;* & c'est à cette idée de *chose supposée* que se rapporte le *que*, *Je suppose que*, c'est-à-dire, *Je fais une supposition qui est.*

On peut mettre au rang des Pronoms l'article grec ὁ, ἡ, τὸ, lorsqu'au lieu d'être devant le nom, on le met après. Τȣτό-ἐςι τὸ σῶμα μȣ τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, dit S. Luc. Car ce τὸ, *le*, représente à l'esprit le corps σῶμα d'une maniere confuse. Ainsi il a la fonction de Pronom. Ch. XXII. 19.

Et la seule différence qu'il y a entre l'article employé à cet usage & le Pronom relatif, est que quoique l'article tienne la place du nom, il joint pourtant l'attribut qui le suit au nom qui précede dans une même proposition ; mais le relatif fait avec l'attribut suivant une proposition à part, quoique jointe à la premiere, ὁ δίδοται, *quod datur*, c'est-à-dire, *quod est datum.*

On peut juger par cet usage de l'article, qu'il y a peu de solidité dans la remarque qui a été faite depuis peu par un Ministre sur la maniere dont on doit traduire ces paroles de l'Evangile de Saint Luc, que nous venons de rapporter. Parce que dans le texte grec il y a non un Pronom relatif, mais un article : *C'est mon corps le donné pour vous*, & non qui est donné pour vous, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, & non ὁ ὑπὲρ ὑμῶν δίδοται, il prétend que c'est une nécessité absolue, pour exprimer la force de cet article, de traduire ainsi ce texte : *Ceci est mon corps, mon Corps donné pour vous ?* ou *le Corps donné pour vous*, & que ce n'est pas bien traduire que d'exprimer ce passage en ces termes, *Ceci est mon Corps qui est donné pour vous.*

Mais cette prétention n'est fondée que sur ce que cet Auteur n'a pénétré qu'imparfaitement la vraie nature du Pronom relatif & de l'article. Car

VIII. CL. N°. III. il eſt certain que comme le Pronom relatif *qui, quæ, quod*, en tenant la place du nom, ne le repréſente que d'une maniere confuſe, de même l'article ὁ, ἡ, τὸ, ne repréſente que confuſément le nom auquel il ſe rapporte; de ſorte que cette repréſentation confuſe étant proprement deſtinée à éviter la répétition diſtincte du même mot qui eſt choquante, c'eſt en quelque ſorte détruire la fin de l'article, que de le traduire par une répétition expreſſe d'un même mot, *ceci eſt mon Corps, mon Corps donné pour vous*, l'article n'étant mis que pour éviter cette répétition; au lieu qu'en traduiſant par le Pronom relatif, *ceci eſt mon Corps qui eſt donné pour vous*, on garde cette condition eſſentielle de l'article, qui eſt de ne repréſenter le nom que d'une maniere confuſe, & de ne frapper pas l'eſprit deux fois par la même image, & l'on manque ſeulement à en obſerver une autre, qui pourroit paroître moins eſſentielle, qui eſt que l'article tient de telle ſorte la place du nom, que l'adjectif que l'on y joint, ne fait point une nouvelle propoſition, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον; au lieu que le relatif *qui, quæ, quod*, ſépare un peu davantage, & devient ſujet d'une nouvelle propoſition, ὁ ὑπὲρ ὑμῶν δίδοται. Ainſi il eſt vrai que ni l'une ni l'autre de ces deux traductions, *Ceci eſt mon Corps qui eſt donné pour vous; Ceci eſt mon Corps, mon Corps donné pour vous*, n'eſt entiérement parfaite; l'une changeant la ſignification confuſe de l'article en une ſignification diſtincte contre la nature de l'article; & l'autre qui conſerve cette ſignification confuſe, ſéparant en deux propoſitions par le Pronom relatif, ce qui n'en fait qu'une par le moyen de l'article. Mais ſi l'on eſt obligé par néceſſité à ſe ſervir de l'une ou de l'autre, on n'a pas droit pour celà de choiſir la premiere en condamnant l'autre, comme cet Auteur a prétendu faire par ſa remarque.]



CHAPITRE

CHAPITRE II.

Du Verbe.

NOus avons emprunté jusques ici ce que nous avons dit des Noms & des Pronoms, d'un petit Livre imprimé il y a quelque temps sous le titre de *Grammaire générale*, à l'exception de quelques points, que nous avons expliqués d'une autre maniere; mais en ce qui regarde le Verbe, dont il traite dans le Chapitre XIII, je ne ferai que transcrire ce que cet Auteur en dit, parce qu'il m'a semblé que l'on n'y pouvoit rien ajouter. « Les hommes, dit-il, n'ont pas eu moins besoin d'inventer des mots qui marquassent l'affirmation, qui est la principale maniere de notre pensée, que d'en inventer qui marquassent les objets de nos pensées. »

« Et c'est proprement en quoi consiste ce que l'on appelle *Verbe*, qui n'est rien autre qu'*un mot dont le principal usage est de signifier l'affirmation*, c'est-à-dire, de marquer que le discours où ce mot est employé, est le discours d'un homme qui ne conçoit pas seulement les choses, mais qui en juge & qui les affirme; en quoi le Verbe est distingué de quelques noms qui signifient aussi l'affirmation, comme *affirmans*, *affirmatio*, parce qu'ils ne la signifient qu'en tant que par une réflexion d'esprit, elle est devenue l'objet de notre pensée; & ainsi ils ne marquent pas que celui qui se sert de ces mots affirme, mais seulement qu'il conçoit une affirmation. »

« J'ai dit que le *principal* usage du Verbe étoit, de signifier l'affirmation, parce que nous ferons voir plus bas que l'on s'en sert encore pour signifier d'autres mouvemens de notre ame; comme ceux de desirer, de prier, de commander, &c. Mais ce n'est qu'en changeant d'inflexion & de mode; & ainsi nous ne considérons le Verbe dans tout ce Chapitre que selon sa principale signification, qui est celle qu'il a à l'Indicatif. Selon cette idée, l'on peut dire que le Verbe, de lui-même, ne devroit point avoir d'autre usage que de marquer la liaison que nous faisons dans notre esprit des deux termes d'une proposition. Mais il n'y a que le Verbe *Etre* qu'on appelle substantif, qui soit demeuré dans cette simplicité, & encore n'y est-il proprement demeuré que dans la troisieme personne du présent *est*, & en de certaines rencontres. Car comme les hommes se portent naturellement à abréger leurs expressions, ils ont joint presque toujours à l'affirmation d'autres significations dans un même mot. »

VIII. C L. N°. III. « I. Ils y ont joint celles de quelque attribut ; de sorte qu'alors deux mots sont une proposition, comme quand je dis, *Petrus vivit*, *Pierre vit ;* parce que le mot de *vivit* enferme seul l'affirmation, & de plus l'attribut d'*être vivant*, & ainsi c'est la même chose de dire, *Pierre vit*, que de dire *Pierre est vivant.* De-là est venue la grande diversité de verbes dans chaque langue ; au lieu que si l'on s'étoit contenté de donner au verbe la signification générale de l'affirmation sans y joindre aucun attribut particulier, on n'auroit eu besoin dans chaque langue que d'un seul verbe, qui est celui qu'on appelle substantif. »

« II. Ils ont encore joint en de certaines rencontres le sujet de la proposition : de sorte qu'alors deux mots peuvent encore, & même un seul mot, faire une proposition entiere. Deux mots, comme quand je dis *sum homo :* parce que *sum* ne signifie pas seulement l'affirmation, mais enferme la signification du pronom *ego*, qui est le sujet de cette proposition, & que l'on exprime toujours en françois, *je suis homme.* Un seul mot, comme quand je dis *vivo*, *sedeo.* Car ces verbes enferment dans eux-mêmes l'affirmation & l'attribut, comme nous avons déja dit ; & étant à la premiere personne, ils enferment encore le sujet, *je suis vivant*, *je suis assis.* De-là est venue la différence des personnes qui est ordinairement dans tous les verbes. »

« III. Ils ont encore joint un rapport au temps au regard duquel on affirme : de sorte qu'un seul mot comme *cœnasti*, signifie que j'affirme de celui à qui je parle, l'action du souper ; non pour le temps présent, mais pour le passé ; & de-là est venue la diversité des temps, qui est encore pour l'ordinaire commune à tous les verbes. »

« La diversité de ces significations jointes à un même mot, est ce qui a empêché beaucoup de personnes, d'ailleurs fort habiles, de bien connoître la nature du verbe ; parce qu'ils ne l'ont pas considéré selon ce qui lui est essentiel, qui est *l'affirmation ;* mais selon ces autres rapports qui lui sont accidentels en tant que verbe. »

« Ainsi Aristote s'étant arrêté à la troisieme des significations ajoutées à celle qui est essentielle au verbe, l'a défini, *vox significans cum tempore ;* un mot qui signifie avec temps. »

« D'autres, comme Buxtorff, y ayant ajouté la seconde, l'ont défini, *vox flexilis cum tempore & persona ;* un mot qui a diverses inflexions avec temps & personne. »

« D'autres s'étant arrêtés à la premiere de ces significations ajoutées, qui est celle de l'attribut, & ayant considéré que les attributs que les hommes ont joints à l'affirmation dans un même mot, sont d'ordinaire

VIII. CL. N°. III. en faire le participe *vivens*. D'où il paroît que l'affirmation qui se trouve, ou qui ne se trouve pas dans un mot, est ce qui fait qu'il est verbe ou qu'il n'est pas verbe."

"Sur quoi on peut encore remarquer, en passant, que l'Infinitif, qui est très-souvent nom, ainsi que nous dirons, comme lorsqu'on dit, *le boire*, *le manger*, est alors différent des participes, en ce que les participes sont des noms adjectifs; que l'infinitif est un nom substantif, fait par abstraction de cet adjectif, de même que de *candidus*, se fait *candor*, & de *blanc*, vient *blancheur*. Ainsi *rubet*, verbe, signifie *est rouge*, enfermant tout ensemble l'affirmation & l'attribut: *rubens*, participe, signifie simplement rouge sans affirmation; & *rubere*, pris pour un nom, signifie *rougeur*."

"Il doit donc demeurer pour constant, qu'à ne considérer simplement que ce qui est essentiel au verbe, sa seule vraie définition est, *vox significans affirmationem; un mot qui signifie l'affirmation*: car on ne sauroit trouver de mot qui marque l'affirmation, qui ne soit verbe; ni de verbe, qui ne serve à la marquer, au moins dans l'Indicatif. Et il est indubitable, que si l'on en avoit inventé un, comme seroit *est*, qui marquât toujours l'affirmation sans aucune différence, ni de personne, ni de temps; de sorte que la diversité des personnes se marquât seulement par les noms & les pronoms, & la diversité des temps par les adverbes, il ne laisseroit pas d'être un vrai verbe. Comme en effet dans les propositions que les Philosophes appellent d'éternelle vérité, comme *Dieu est infini; tout corps est divisible; le tout est plus grand que sa partie*; le mot *est*, ne signifie que l'affirmation simple, sans aucun rapport au temps; parce que cela est vrai selon tous les temps, & sans que notre esprit s'arrête à aucune diversité de personne."

"Ainsi le verbe, selon ce qui lui est essentiel, est un mot qui signifie l'affirmation. Mais si l'on veut mettre dans la définition du verbe ses principaux accidents, on le pourra définir ainsi: *Vox significans affirmationem cum designatione personæ, numeri & temporis. Un mot qui signifie l'affirmation avec désignation de la personne, du nombre & du temps.* Ce qui convient proprement au verbe substantif."

"Car pour les autres verbes, en tant qu'ils diffèrent du verbe substantif par l'union que les hommes ont faite de l'affirmation avec de certains attributs, on les peut définir en cette sorte: *Vox significans affirmationem alicujus attributi, cum designatione personæ, numeri & temporis. Un mot qui marque l'affirmation de quelque attribut, avec désignation de la personne, du nombre & du temps.*"

"Et l'on peut remarquer, en passant, que l'affirmation, en tant que

conçue, pouvant être aussi l'attribut du verbe, comme dans le verbe *affirmo*, ce verbe signifie deux affirmations; dont l'une regarde la personne qui parle, & l'autre la personne de qui on parle; soit que ce soit de soi-même, soit que ce soit d'un autre. Car quand je dis, *Petrus affirmat*, *affirmat* est la même chose que *est affirmans*: & alors *est* marque mon affirmation, ou le jugement que je fais touchant Pierre, & *affirmans*, l'affirmation que je conçois, & que j'attribue à Pierre. Le verbe *nego* au contraire contient une affirmation & une négation par la même raison." VIII. C L. N°. III.

"Car il faut encore remarquer, que quoique tous nos jugements ne soient pas affirmatifs, mais qu'il y en ait de négatifs, les verbes néanmoins ne signifient jamais d'eux-mêmes que les affirmations: les négations ne se marquant que par des particules *non*, *ne*, ou par des noms qui l'enferment, *nullus*, *nemo*, nul, personne, qui étant joints aux verbes, en changent l'affirmation en négation, *nul homme n'est immortel. Nullum corpus est indivisibile.*"]

CHAPITRE III.

Ce que c'est qu'une Proposition; & des quatre sortes de Propositions.

APrès avoir conçu les choses par nos idées, nous comparons ces idées ensemble; & trouvant que les unes conviennent entr'elles, & que les autres ne conviennent pas, nous les lions ou délions: ce qui s'appelle *affirmer* ou *nier*, & généralement *juger*.

Ce jugement s'appelle aussi *proposition*, & il est aisé de voir qu'elle doit avoir deux termes: l'un, de qui l'on affirme, ou de qui l'on nie, lequel on appelle *sujet*; & l'autre que l'on affirme, ou que l'on nie, lequel s'appelle *attribut* ou *prædicatum*.

Et il ne suffit pas de concevoir ces deux termes; mais il faut que l'esprit les lie ou les sépare. Et cette action de notre esprit est marquée, comme nous avons déja dit, dans le discours, par le verbe *est*, ou seul quand nous affirmons, ou avec une particule négative quand nous nions. Ainsi quand je dis, *Dieu est juste*, Dieu est le sujet de cette proposition, & juste en est l'attribut, & le mot *est* marque l'action de mon esprit qui affirme; c'est-à-dire, qui lie ensemble les deux idées de *Dieu* & de *juste*, comme convenant l'une à l'autre. Que si je dis, *Dieu n'est pas injuste*, *est*, étant joint avec les particules, *ne*, *pas*, signifie l'action contraire

VIII. C L. à celle d'affirmer, savoir celle de nier, par laquelle je regarde ces idées
N°. III. comme répugnantes l'une à l'autre; parce qu'il y a quelque chose d'enfermé dans l'idée *d'injuste*, qui est contraire à ce qui est enfermé dans l'idée de *Dieu*.

Mais quoique toute proposition enferme nécessairement ces trois choses, néanmoins comme l'on a dit dans le Chapitre précédent, elle peut n'avoir que deux mots, ou même qu'un.

Car les hommes, voulant abréger leurs discours, ont fait une infinité de mots qui signifient tous ensemble l'affirmation; c'est-à-dire, ce qui est signifié par le verbe substantif, & de plus, un certain attribut qui est affirmé. Tels sont tous les verbes hors celui qu'on appelle substantif; comme *Dieu existe*, c'est-à-dire, *est existant; Dieu aime les hommes*, c'est-à-dire, *Dieu est aimant les hommes.* Et le verbe substantif quand il est seul, comme quand je dis, *je pense: Donc je suis*, cesse d'être purement substantif, parce qu'alors on y joint le plus général des attributs qui est *l'être.* Car *je suis* veut dire, *je suis un être, je suis une chose.*

Il y a aussi d'autres rencontres où le sujet & l'affirmation sont renfermés dans un même mot, comme dans les premieres & secondes personnes des verbes, sur-tout en latin; comme quand je dis, *sum Christianus.* Car le sujet de cette proposition est *ego*, qui est renfermé dans *sum.*

D'où il paroît que dans cette même langue, un seul mot fait une proposition dans les premieres & les secondes personnes des verbes, qui par leur nature enferment déja l'affirmation avec l'attribut, comme *veni, vidi, vici*, sont trois propositions.

On voit par-là que toute proposition est affirmative ou négative, & que c'est ce qui est marqué par le verbe, qui est affirmé ou nié.

Mais il y a une autre différence dans les propositions, laquelle naît de leur sujet, qui est d'être universelles ou particulieres, ou singulieres.

Car les termes, comme nous avons déja dit dans la premiere Partie, sont ou singuliers, ou communs & universels.

Et les termes universels peuvent être pris, ou selon toute leur étendue, en les joignant aux signes universels, exprimés ou sous-entendus, comme *omnis*, *tout*, pour l'affirmation; *nullus*, *nul*, pour la négation; *tout homme*, *nul homme.*

Ou selon une partie indéterminée de leur étendue, qui est, lorsqu'on y joint le mot *aliquis*, *quelque*, comme *quelque homme*, *quelques hommes*, ou d'autres selon l'usage des langues.

D'où il arrive une différence notable dans les propositions: car lorsque le sujet d'une proposition est un terme commun, qui est pris dans

toute son étendue, la proposition s'appelle universelle; soit qu'elle soit affirmative, comme *tout impie est fou;* ou négative, comme *nul vicieux n'est heureux.* VIII. C L. N°. III.

Et lorsque le terme commun n'est pris que selon une partie indéterminée de son étendue, à cause qu'il est resserré par le mot indéterminé *quelque*, la proposition s'appelle particuliere; soit qu'elle affirme, comme *quelque cruel est lâche;* soit qu'elle nie, comme *quelque pauvre n'est pas malheureux.*

Que si le sujet d'une proposition est singulier, comme quand je dis *Louis XIII a pris la Rochelle*, on l'appelle singuliere.

Mais quoique cette proposition singuliere soit différente de l'universelle, en ce que son sujet n'est pas commun, elle s'y doit néanmoins plutôt rapporter qu'à la particuliere; parce que son sujet, par cela même qu'il est singulier, est nécessairement pris dans toute son étendue; ce qui fait l'essence d'une proposition universelle, & qui la distingue de la particuliere. Car il importe peu pour l'universalité d'une proposition, que l'étendue de son sujet soit grande ou petite, pourvu que, quelle qu'elle soit, on la prenne toute entiere. Et c'est pourquoi les propositions singulieres tiennent lieu d'universelles dans l'augmentation. Ainsi l'on peut réduire toutes les propositions à quatre sortes, que l'on a marquées par ces quatre voyelles, A, E, I, O, pour soulager la mémoire.

A. L'universelle affirmative, comme *tout vicieux est esclave.*

E. L'universelle négative, comme *nul vicieux n'est heureux.*

I. La particuliere affirmative, comme *quelque vicieux est riche.*

O. La particuliere négative, comme *quelque vicieux n'est pas riche.*

Et pour les faire mieux retenir, on a fait ces deux vers:

Asserit A, negat E, verùm generaliter ambo:
Asserit I, negat O, sed particulariter ambo.

On a aussi accoutumé d'appeller quantité, l'universalité ou la particularité des propositions.

Et on appelle qualité, l'affirmation ou la négation qui dépendent du verbe, qui est regardé comme la forme de la proposition.

Et ainsi A & E conviennent selon la quantité, & different selon la qualité; & de même I & O.

Mais A & I conviennent selon la qualité, & different selon la quantité; & de même E & O.

Les propositions se divisent encore, selon la matiere, en vraies & en fausses. Et il est clair qu'il n'y en peut point avoir qui ne soient ni vraies

VIII. CL. N°. III. ni fausses; puisque toute proposition marquant le jugement que nous faisons des choses, elle est vraie quand ce jugement est conforme à la vérité, & fausse lorsqu'il n'y est pas conforme.

Mais parce que nous manquons souvent de lumiere pour reconnoître le vrai & le faux, outre les propositions qui nous paroissent vraies, & celles qui nous paroissent certainement fausses, il y en a qui nous semblent vraies, mais dont la vérité ne nous est pas si évidente que nous n'ayions quelque appréhension qu'elles ne soient fausses, ou bien qui nous semblent fausses; mais de la fausseté desquelles nous ne nous tenons pas assurés. Ce sont les propositions qu'on appelle probables; dont les premieres sont plus probables, & les dernieres moins probables. Nous dirons quelque chose dans la quatrieme Partie, de ce qui nous fait juger avec certitude qu'une proposition est vraie.

CHAPITRE IV.

De l'opposition entre les Propositions qui ont même sujet & même attribut.

NOus venons de dire qu'il y a quatre sortes de propositions, A, E, I, O: on demande maintenant quelle convenance ou disconvenance elles ont ensemble, lorsqu'on fait du même sujet & du même attribut diverses sortes de propositions. C'est ce qu'on appelle oppositions.

Et il est aisé de voir que cette opposition ne peut être que de trois sortes; quoique l'une des trois se subdivise en deux autres.

Car si elles sont opposées en quantité & en qualité tout ensemble, comme A O & E I, on les appelle contradictoires, comme *tout homme est animal*, *quelque homme n'est pas animal: Nul homme n'est impeccable*, *quelque homme est impeccable.*

Si elles different en quantité seulement, & qu'elles conviennent en qualité, comme A I & E O, on les appelle subalternes, comme *tout homme est animal: Quelque homme est animal: Nul homme n'est impeccable: Quelque homme n'est pas impeccable.*

Et si elles different en qualité, & qu'elles conviennent en quantité, alors elles sont appellées *contraires* ou *subcontraires*: *contraires*, quand elles sont universelles, comme *tout homme est animal: Nul homme n'est animal.*

Subcontraires, quand elles sont particulieres, comme *quelque homme est animal*, *quelque homme n'est pas animal.*

En

En regardant maintenant ces propoſitions oppoſées ſelon la vérité ou fauſſeté, il eſt aiſé de juger: VIII. Cl. N°. III.

1°. Que les contradictoires ne ſont jamais ni vraies ni fauſſes enſemble; mais l'une eſt vraie, l'autre eſt fauſſe; & ſi l'une eſt fauſſe, l'autre eſt vraie. Car s'il eſt vrai que tout homme ſoit animal, il ne peut pas être vrai que quelque homme n'eſt pas animal; & ſi au contraire il eſt vrai que quelque homme n'eſt pas animal, il n'eſt donc pas vrai que tout homme ſoit animal. Cela eſt ſi clair, qu'on ne pourroit que l'obſcurcir en l'expliquant davantage.

2°. Les contraires ne peuvent jamais être vraies enſemble; mais elles peuvent être toutes deux fauſſes. Elles ne peuvent être vraies, parce que les contradictoires ſeroient vraies. Car s'il eſt vrai que tout homme ſoit animal, il eſt faux que quelque homme n'eſt pas animal, qui eſt la contradictoire, & par conſéquent encore plus faux, que nul homme ne ſoit animal, qui eſt la contraire.

Mais la fauſſeté de l'une n'emporte pas la vérité de l'autre: car il peut être faux que tous les hommes ſoient juſtes, ſans qu'il ſoit vrai pour cela que nul homme ne ſoit juſte; puiſqu'il peut y avoir des hommes juſtes, quoique tous ne ſoient pas juſtes.

3°. Les ſubcontraires, par une regle toute oppoſée à celle des contraires, peuvent être vraies enſemble, comme ces deux ici: *Quelque homme eſt juſte, quelque homme n'eſt pas juſte*, parce que la juſtice peut convenir à une partie des hommes, & ne convenir pas à l'autre; & ainſi l'affirmation & la négation ne regardent pas le même ſujet, puiſque *quelque homme* eſt pris pour une partie des hommes dans l'une des propoſitions, & pour une autre partie dans l'autre. Mais elles ne peuvent être toutes deux fauſſes, puiſqu'autrement les contradictoires ſeroient toutes deux fauſſes. Car s'il étoit faux que quelque homme fût juſte, il ſeroit donc vrai que nul homme n'eſt juſte, qui eſt la contradictoire, & à plus forte raiſon, que quelque homme n'eſt pas juſte, qui eſt la ſubcontraire.

4°. Pour les ſubalternes ce n'eſt pas une véritable oppoſition, puiſque la particuliere eſt une ſuite de la générale. Car ſi tout homme eſt animal, quelque homme eſt animal: Si nul homme n'eſt ſinge, quelque homme n'eſt pas ſinge. C'eſt pourquoi la vérité des univerſelles emporte celle des particulieres; mais la vérité des particulieres n'emporte pas celle des univerſelles. Car il ne s'enſuit pas, que parce qu'il eſt vrai que quelque homme eſt juſte, il ſoit vrai auſſi que tout homme eſt juſte. Et au contraire, la fauſſeté des particulieres emporte la fauſſeté des univerſelles. Car s'il eſt faux que quelque homme ſoit impeccable, il eſt

VIII. CL. N°. III. encore plus faux que tout homme soit impeccable. Mais la fausseté des universelles n'emporte pas la fausseté des particulieres. Car quoiqu'il soit faux que tout homme soit juste, il ne s'ensuit pas que ce soit une fausseté de dire, que quelque homme est juste. D'où il s'ensuit, qu'il y a plusieurs rencontres où ces propositions subalternes sont toutes deux vraies, & d'autres où elles sont toutes deux fausses.

Je ne dis rien de la réduction des propositions opposées en un même sens, parce que tout cela est tout-à-fait inutile; & que les regles qu'on en donne, ne sont la plupart vraies qu'en latin.

CHAPITRE V.

Des Propositions simples & composées. Qu'il y en a de simples qui paroissent composées & qui ne le sont pas, & qu'on peut appeller complexes. De celles qui sont complexes par le sujet ou par l'attribut.

NOus avons dit que toute proposition doit avoir au moins un sujet & un attribut; mais il ne s'ensuit pas de-là qu'elle ne puisse avoir plus d'un sujet & plus d'un attribut. Celles donc qui n'ont qu'un sujet & qu'un attribut s'appellent *simples*, & celles qui ont plus d'un sujet ou plus d'un attribut s'appellent *composées;* comme quand je dis: Les biens & les maux, la vie & la mort, la pauvreté & les richesses viennent du Seigneur; cet attribut, *venir du Seigneur*, est affirmé non d'un seul sujet, mais de plusieurs, savoir *des biens* & *des maux*, &c.

Mais avant que d'expliquer ces propositions composées, il faut remarquer qu'il y en a qui le paroissent, & qui sont néanmoins simples: car la simplicité d'une proposition se prend de l'unité du sujet & de l'attribut. Or il y a plusieurs propositions qui n'ont proprement qu'un sujet & qu'un attribut; mais dont le sujet ou l'attribut est un terme complexe, qui enferme d'autres propositions qu'on peut appeller incidentes, qui ne sont que partie du sujet ou de l'attribut, y étant jointes par le pronom relatif, *qui*, *lequel*, dont le propre est de joindre ensemble plusieurs propositions, en sorte qu'elles n'en composent toutes qu'une seule.

Ainsi quand Jesus Christ dit: *Celui qui fera la volonté de mon Pere qui est dans le ciel*, *entrera dans le royaume des cieux;* le sujet de cette proposition contient deux propositions, puisqu'il comprend deux verbes; mais comme ils sont joints par des *qui*, ils ne sont que partie du sujet:

au lieu que quand je dis, les biens & les maux viennent du Seigneur, il y a proprement deux sujets, parce que j'affirme également de l'un & de l'autre, qu'ils viennent de Dieu. VIIe. CL. N°. III.

Et la raison de cela est, que les propositions jointes à d'autres par des *qui*, ou ne sont des propositions que fort imparfaitement, selon ce qui sera dit plus bas; ou ne sont pas tant considérées comme des propositions que l'on fasse alors, que comme des propositions qui ont été faites auparavant, & qu'alors on ne fait plus que concevoir, comme si c'étoient de simples idées. D'où vient qu'il est indifférent d'énoncer ces propositions incidentes par des noms adjectifs, ou par des participes sans verbes & sans *qui*; ou avec des verbes & des *qui*. Car c'est la même chose de dire: *Dieu invisible a créé le monde visible*, ou *Dieu qui est invisible a créé le monde qui est visible*: *Alexandre, le plus généreux de tous les Rois a vaincu Darius*, ou *Alexandre, qui a été le plus généreux de tous les Rois, a vaincu Darius*. Et dans l'un & dans l'autre, mon but principal n'est pas d'affirmer que Dieu soit invisible, ou qu'Alexandre ait été le plus généreux de tous les Rois; mais supposant l'un & l'autre comme affirmé auparavant, j'affirme de Dieu, conçu comme invisible, qu'il a créé le monde visible; & d'Alexandre, conçu comme le plus généreux de tous les Rois, qu'il a vaincu Darius.

Mais si je disois: *Alexandre a été le plus généreux de tous les Rois, & le vainqueur de Darius*, il est visible que j'affirmerois également d'Alexandre, & qu'il auroit été le plus généreux de tous les Rois, & qu'il auroit été le vainqueur de Darius. Et ainsi c'est avec raison qu'on appelle ces dernieres sortes de propositions des propositions composées, au lieu qu'on peut appeller les autres des propositions complexes.

Il faut remarquer, que ces propositions complexes peuvent être de deux sortes. Car la complexion, pour parler ainsi, peut tomber ou sur la matiere de la proposition, c'est-à-dire, sur le sujet, ou sur l'attribut, ou sur tous les deux; ou bien sur la forme seulement.

1°. La complexion tombe sur le sujet quand le sujet est un terme complexe; comme dans cette proposition: *Tout homme qui ne craint rien est Roi: Rex est qui metuit nihil.*

Beatus ille qui procul negotiis,
Ut prisca gens mortalium,
Paterna rura bobus exercet suis,
Solutus omni fœnore.

VIII. C I. N°. III. Car le verbe *eft* eft fous-entendu dans cette derniere propofition, & *beatus* en eft l'attribut, & tout le refte le fujet.

2°. La complexion tombe fur l'attribut, lorfque l'attribut eft un terme complexe; comme: *La piété eft un bien qui rend l'homme heureux dans les plus grandes adverfités.*

Sum pius Æneas famâ fuper æthera notus.

Mais il faut particuliérement remarquer ici, que toutes les propofitions compofées de verbes actifs & de leur régime, peuvent être appellées complexes, & qu'elles contiennent en quelque maniere deux propofitions. Si je dis, par exemple, Brutus a tué un tyran, cela veut dire que Brutus a tué quelqu'un, & que celui qu'il a tué étoit tyran. D'où vient que cette propofition peut être contredite en deux manieres, ou en difant, Brutus n'a tué perfonne, ou en difant que celui qu'il a tué n'étoit pas tyran. Ce qu'il eft très-important de remarquer, parce que lorfque ces fortes de propofitions entrent en des arguments, quelquefois on n'en prouve qu'une partie en fuppofant l'autre; ce qui oblige fouvent, pour réduire ces arguments dans la forme la plus naturelle, de changer l'actif en paffif, afin que la partie qui eft prouvée foit exprimée directement, comme nous remarquerons plus au long, quand nous traiterons des arguments compofés de ces propofitions complexes.

3°. Quelquefois la complexion tombe fur le fujet & fur l'attribut, l'un & l'autre étant un terme complexe; comme dans cette propofition: *Les grands qui oppriment les pauvres, feront punis de Dieu, qui eft le protecteur des opprimés:*

Ille ego qui quondam gracili modulatus avenâ
Carmen, & egreffus fylvis vicina coëgi
Ut quamvis avido parerent arva colono
Gratum opus agricolis: At nunc horrentia Martis
Arma, virumque cano, Trojæ qui primus ab oris,
Italiam fato profugus Lavinaque venit
Littora.

Les trois premiers vers & la moitié du quatrieme compofent le fujet de cette propofition: & le refte en compofe l'attribut, & l'affirmation eft enfermée dans le verbe *cano.*

Voilà les trois manieres felon lefquelles les propofitions peuvent être complexes, quant à leur matiere, c'eft-à-dire quant à leur fujet & à leur attribut.

VIII. Cl. N°. III.

CHAPITRE VI.

De la nature des propositions incidentes, qui sont partie des propositions complexes.

MAis avant que de parler des propositions dont la complexion tombe sur la forme, c'est-à-dire, sur l'affirmation ou la négation, il y a plusieurs remarques importantes à faire sur la nature des propositions incidentes, qui sont partie du sujet ou de l'attribut de celles qui sont complexes selon la matiere.

1°. On a déja vu que ces propositions incidentes sont celles dont le sujet est le relatif *qui*, comme, *les hommes qui sont créés pour connoître & pour aimer Dieu*, ou *les hommes qui sont pieux*, ôtant le terme d'*hommes*, le reste est une proposition incidente.

Mais il se faut souvenir de ce qui a été dit dans le Chapitre VII de la premiere Partie, que les additions des termes complexes sont de deux sortes; les unes qu'on peut appeller de simples explications, qui est lorsque l'addition ne change rien dans l'idée du terme, parce que ce qu'on y ajoute lui convient généralement & dans toute son étendue; comme dans le premier exemple, *les hommes qui sont créés pour connoître & pour aimer Dieu.*

Les autres qui se peuvent appeller des déterminations, parce que ce qu'on ajoute à un terme ne convenant pas à ce terme dans toute son étendue, en restreint & en détermine la signification, comme dans le second exemple, *les hommes qui sont pieux.* Suivant cela on peut dire qu'il y a un *qui* explicatif, & un *qui* déterminatif.

Or quand le *qui* est explicatif, l'attribut de la proposition incidente est affirmé du sujet auquel le *qui* se rapporte, quoique ce ne soit qu'incidemment au regard de la proposition totale; de sorte qu'on peut substituer le sujet même au *qui*, comme on peut voir dans le premier exemple: *Les hommes qui ont été créés pour connoître & pour aimer Dieu.* Car on peut dire: *Les hommes ont été créés pour connoître & pour aimer Dieu.*

Mais quand le *qui* est déterminatif, l'attribut de la proposition incidente n'est point proprement affirmé du sujet auquel le *qui* se rapporte. Car si après avoir dit, *les hommes qui sont pieux sont charitables*; on vouloit substituer le mot d'*hommes* au *qui*; en disant, *les hommes sont pieux*, la proposition seroit fausse, parce que ce seroit affirmer le mot de pieux des hommes, comme hommes; mais en disant, *les hommes*

VIII. C I. N°. III. *qui sont pieux sont charitables*, on n'affirme ni des hommes en général, ni d'aucuns hommes en particulier, qu'ils soient pieux; mais l'esprit joignant ensemble l'idée de *pieux avec* celle d'*hommes*, & en faisant une idée totale, juge que l'attribut de *charitables* convient à cette idée totale. Et ainsi tout le jugement qui est exprimé dans la proposition incidente, est seulement celui par lequel notre esprit juge que l'idée de *pieux* n'est pas incompatible avec celle d'*homme*, & qu'ainsi il peut les considérer comme jointes ensemble, & examiner ensuite ce qui leur convient selon cette union.

Il y a souvent des termes qui sont doublement & triplement complexes, étant composés de plusieurs parties, dont chacune à part est complexe; & ainsi il s'y peut rencontrer diverses propositions incidentes & de diverse espece, le *qui* de l'une étant déterminatif, & le *qui* de l'autre explicatif. C'est ce qu'on verra mieux par cet exemple: *La doctrine qui met le souverain bien dans la volupté du corps, qui a été enseignée par Epicure, est indigne d'un Philosophe.* Cette proposition a pour attribut, *indigne d'un Philosophe*, & tout le reste pour sujet; & ainsi ce sujet est un terme complexe, qui enferme deux propositions incidentes: la premiere est, *qui met le souverain bien dans la volupté du corps:* le *qui*, dans cette proposition incidente, est déterminatif; car il détermine le mot de doctrine, qui est général, à celle qui affirme que le souverain bien de l'homme est dans la volupté du corps: d'où vient qu'on ne pourroit sans absurdité substituer au *qui* le mot de doctrine, en disant; *la doctrine met le souverain bien dans la volupté du corps.* La seconde proposition incidente est, *qui a été enseignée par Epicure*, & le sujet auquel ce *qui* se rapporte, est tout le terme complexe, *la doctrine qui met le souverain bien dans la volupté du corps*, qui marque une doctrine singuliere & individuelle, capable de divers accidents, comme d'être soutenue par diverses personnes, quoiqu'elle soit déterminée en elle-même à être toujours prise de la même sorte, au moins dans ce point précis, selon lequel on l'entend. Et c'est pourquoi le *qui* de la seconde proposition incidente, *qui a été enseignée par Epicure*, n'est point déterminatif, mais seulement explicatif; d'où vient qu'on peut substituer le sujet auquel ce *qui* se rapporte en la place du *qui*, en disant; *La doctrine qui met le souverain bien dans la volupté du corps, a été enseignée par Epicure.*

3°. La derniere remarque est, que, pour juger de la nature de ces propositions, & pour savoir si le *qui* est déterminatif ou explicatif, il faut souvent avoir plus d'égard au sens & à l'intention de celui qui parle, qu'à la seule expression.

Car il y a souvent des termes complexes qui paroissent incomplexes, VIII. CL.
ou qui paroissent moins complexes qu'ils ne le sont en effet; parce qu'une N°. III.
partie de ce qu'ils enferment dans l'esprit de celui qui parle, est sous-entendu & non exprimé, selon ce qui a été dit dans le Chapitre VII de la premiere Partie, où l'on a fait voir qu'il n'y avoit rien de plus ordinaire dans les discours des hommes, que de marquer des choses singulieres par des noms communs; parce que les circonstances du discours font assez voir, ~~qu'on joint à cette idée commune, qui répond~~ à ce mot, une idée singuliere & distincte, qui le détermine à ne signifier qu'une seule & unique chose.

J'ai dit que cela se reconnoissoit d'ordinaire par les circonstances, comme dans la bouche des François, le mot de *Roi* signifie Louis XIV. Mais voici encore une regle qui peut servir à faire juger quand un terme commun demeure dans son idée générale, ou quand il est déterminé par une idée distincte & particuliere, quoique non exprimée.

Quand il y a une absurdité manifeste à lier un attribut avec un sujet demeurant dans son idée générale, on doit croire que celui qui fait cette proposition n'a pas laissé ce sujet dans son idée générale. Ainsi si j'entends dire à un homme : *Rex hoc mihi imperavit, le Roi m'a commandé telle chose*, je suis assuré qu'il n'a point laissé le mot de Roi dans son idée générale; car le Roi en général ne fait point de commandement particulier.

Si un homme m'avoit dit : *La Gazette de Bruxelles du 14 de Janvier 1662 touchant ce qui se passe à Paris, est fausse*, je serois assuré qu'il auroit quelque chose dans l'esprit de plus que ce qui seroit signifié par ces termes; parce que tout cela n'est point capable de faire juger si cette Gazette est vraie ou fausse, & qu'ainsi il faudroit qu'il eût conçu une nouvelle distincte & particuliere, laquelle il jugeât contraire à la vérité; comme si cette Gazette avoit dit, *que le Roi a fait cent Chevaliers de l'Ordre du Saint-Esprit.*

De même dans les jugements que l'on fait des opinions des Philosophes, quand on dit que la doctrine d'un tel Philosophe est fausse, sans exprimer distinctement quelle est cette doctrine; comme *que la doctrine de Lucrece touchant la nature de notre ame est fausse*, il faut nécessairement que dans ces sortes de jugements ceux qui les font conçoivent une opinion distincte & particuliere sous le mot général de doctrine d'un tel Philosophe, parce que la qualité de fausse ne peut pas convenir à une doctrine comme étant d'un tel Auteur; mais seulement comme étant une telle opinion en particulier, contraire à la vérité. Et ainsi ces sortes de propositions se résolvent nécessairement en celles-ci : *Une telle opinion, qui a été enseignée par un tel Auteur, est fausse : L'opinion que notre âme*

VIII. C. I. N°. III. *soit composée d'atomes, qui a été enseignée par Lucrece, est fausse.* De sorte que ces jugements enferment toujours deux affirmations, lors même qu'elles ne sont pas distinctement exprimées : l'une principale qui regarde la vérité en elle-même, qui est, que c'est une grande erreur de vouloir que notre ame soit composée d'atomes : l'autre incidente, qui ne regarde qu'un point d'Histoire, qui est, que cette erreur a été enseignée par Lucrece.

CHAPITRE VII.

De la fausseté qui se peut trouver dans les termes complexes, & dans les propositions incidentes.

CE que nous venons de dire peut servir à résoudre une question célebre, qui est de savoir si la fausseté ne se peut trouver que dans les propositions, & s'il n'y en a point dans les idées & dans les simples termes ?

Je parle de la fausseté plutôt que de la vérité, parce qu'il y a une vérité qui est dans les choses par rapport à l'esprit de Dieu, soit que les hommes y pensent, ou n'y pensent pas ; mais il ne peut y avoir de fausseté que par rapport à l'esprit de l'homme, ou à quelque autre esprit sujet à erreur, qui juge faussement qu'une chose est ce qu'elle n'est pas.

On demande donc si cette fausseté ne se rencontre que dans les propositions, & dans les jugements ?

On répond ordinairement que non : ce qui est vrai en un sens ; mais cela n'empêche pas qu'il n'y ait quelquefois de la fausseté, non dans les idées simples, mais dans les termes complexes ; parce qu'il suffit pour cela qu'il y ait quelque jugement, & quelque affirmation ou expresse ou virtuelle.

C'est ce que nous verrons mieux en considérant en particulier les deux sortes de termes complexes : l'un dont le *qui* est explicatif : l'autre dont il est déterminatif.

Dans la premiere sorte de termes complexes, il ne faut pas s'étonner s'il peut y avoir de la fausseté ; parce que l'attribut de la proposition incidente est affirmé du sujet auquel le *qui* se rapporte : *Alexandre qui est fils de Philippe ;* j'affirme, quoi qu'incidemment, le fils de Philippe d'Alexandre, & par conséquent il y a en cela de la fausseté, si cela n'est pas.

Mais il faut remarquer deux ou trois choses importantes. 1°. Que la fausseté de la proposition incidente n'empêche pas pour l'ordinaire la vérité

vérité de la proposition principale : Par exemple, *Alexandre qui a été fils de Philippe, a vaincu les Perses;* cette proposition doit passer pour vraie, quand Alexandre ne seroit pas fils de Philippe, parce que l'affirmation de la proposition principale ne tombe que sur Alexandre, & ce qu'on y a joint incidemment, quoique faux, n'empêche point qu'il ne soit vrai qu'Alexandre a vaincu les Perses. VIII. C L. N°. III.

Que si néanmoins l'attribut de la proposition principale avoit rapport à la proposition incidente; comme si je disois, *Alexandre fils de Philippe étoit petit-fils d'Amintas*, ce seroit alors seulement que la fausseté de la proposition incidente rendroit fausse la proposition principale.

2°. Les titres qui se donnent communément à certaines dignités, se peuvent donner à tous ceux qui possedent cette dignité, quoique ce qui est signifié par ce titre ne leur convienne en aucune sorte. Ainsi parce qu'autrefois le titre de *Saint*, & de *très-Saint* se donnoit à tous les Evêques, on voit que les Evêques Catholiques, dans la Conférence de Carthage, ne faisoient point de difficulté de donner ce nom aux Evêques Donatistes, *Sanctissimus Petilianus dixit*, quoiqu'ils sussent bien qu'il ne pouvoit pas y avoir de véritable sainteté dans un Evêque schismatique. Nous voyons aussi que S. Paul dans les Actes, donne le titre de *très-bon*, ou *très-excellent* à Festus Gouverneur de Judée, parce que c'étoit le titre qu'on donnoit d'ordinaire à ces Gouverneurs.

3°. Il n'en est pas de même quand une personne est l'Auteur d'un titre qu'il donne à un autre, & qu'il le lui donne parlant de lui-même non selon l'opinion des autres, ou selon l'erreur populaire; car on lui peut alors imputer avec raison la fausseté de ces propositions. Ainsi quand un homme dit : *Aristote qui est le Prince des Philosophes*, ou simplement, *le Prince des Philosophes* a cru que l'origine des nerfs étoit dans le cœur, on n'auroit pas droit de lui dire que cela est faux, parce qu'Aristote n'est pas le plus excellent des Philosophes; car il suffit qu'il ait suivi en cela l'opinion commune, quoique fausse. Mais si un homme disoit : *M. Gassendi, qui est le plus habile des Philosophes, croit qu'il y a du vuide dans la nature*, on auroit sujet de disputer à cette personne la qualité qu'il voudroit donner à M. Gassendi, & de le rendre responsable de la fausseté qu'on pourroit prétendre se trouver dans cette proposition incidente. L'on peut donc être accusé de fausseté, en donnant à la même personne un titre qui ne lui convient pas, & n'en être pas accusé, en lui en donnant un autre qui lui convient encore moins dans la vérité. Par exemple, *le Pape Jean XII n'étoit ni saint, ni chaste, ni pieux*, comme Baronius le reconnoît; & cependant ceux qui l'appelloient *très-Saint* ne pouvoient être repris de mensonge; & ceux qui l'eussent ap-

VIII. CL. N°. III. pellé *très-chaste* ou *très-pieux*, eussent été de fort grands menteurs, quoiqu'ils ne l'eussent fait que par des propositions incidentes, comme s'ils eussent dit, *Jean XII, très-chaste Pontife, a ordonné telle chose.*

Voilà pour ce qui est des premieres sortes de propositions incidentes, dont le *qui* est explicatif; quant aux autres dont le *qui* est déterminatif, comme, *Les hommes qui sont pieux, les Rois qui aiment leurs peuples*, il est certain que pour l'ordinaire elles ne sont pas susceptibles de fausseté; parce que l'attribut de la proposition incidente n'y est pas affirmé du sujet auquel le *qui* se rapporte. Car si on dit, par exemple, *que les Juges qui ne font jamais rien par prieres & par faveur, sont dignes de louanges*, on ne dit pas pour cela qu'il y ait aucun Juge sur la terre qui soit dans cette perfection. Néanmoins je crois qu'il y a toujours dans ces propositions une affirmation tacite & virtuelle, non de la convenance actuelle de l'attribut au sujet auquel le *qui* se rapporte; mais de la convenance possible. Et si on se trompe en cela, je crois qu'on a raison de trouver qu'il y auroit de la fausseté dans ces propositions incidentes; comme si on disoit, *Les esprits qui sont quarrés, sont plus solides que ceux qui sont ronds*: l'idée de *quarré* & de *rond* étant incompatible avec l'idée d'*esprit*, pris pour le principe de la pensée, j'estime que ces propositions incidentes devroient passer pour fausses.

Et l'on peut même dire que c'est de-là que naissent la plupart de nos erreurs. Car ayant l'idée d'une chose, nous y joignons souvent une autre idée incompatible, quoique par erreur nous l'ayions crue compatible: ce qui fait que nous attribuons à cette même idée ce qui ne lui peut convenir.

Ainsi trouvant en nous-mêmes deux idées, celle de la substance qui pense, & celle de la substance étendue, il arrive souvent que lorsque nous considérons notre ame qui est la substance qui pense, nous y mêlons insensiblement quelque chose de l'idée de la substance étendue; comme quand nous nous imaginons qu'il faut que notre ame remplisse un lieu ainsi que le remplit un corps, & qu'elle ne seroit point, si elle n'étoit nulle part, qui sont des choses qui ne conviennent qu'au corps: & c'est de-là qu'est née l'erreur impie de ceux qui croient l'ame mortelle. On peut voir un excellent discours de S. Augustin sur ce sujet, dans le Livre dixieme de la Trinité, où il montre qu'il n'y a rien de plus facile à connoître que la nature de notre ame; mais que ce qui brouille les hommes, est que la voulant connoître, ils ne se contentent pas de ce qu'ils en connoissent sans peine, qui est que c'est une substance qui pense, qui veut, qui doute, qui sait; mais ils joignent à ce qu'elle est ce qu'elle n'est pas; se la voulant imaginer sous quelques-uns de ces fantômes sous lesquels ils ont accoutumé de concevoir les choses corporelles,

Quand d'autre part nous considérons les corps, nous avons bien de la peine à nous empêcher d'y mêler quelque chose de l'idée de la substance qui pense : ce qui nous fait dire des corps pesants, qu'ils veulent aller au centre ; des plantes, qu'elles cherchent les aliments qui leur sont propres ; des crises d'une maladie, que c'est la nature qui s'est voulu décharger de ce qui lui nuisoit ; & de mille autres choses, sur-tout dans nos corps, que la nature veut faire ceci ou cela, quoique nous soyons bien assurés que nous ne l'avons point voulu, n'y ayant pensé en aucune sorte, & qu'il soit ridicule de s'imaginer qu'il y ait en nous quelque autre chose que nous-mêmes qui connoisse ce qui nous est propre ou nuisible, qui cherche l'un & qui fuie l'autre.

Je crois que c'est encore à ce mélange d'idées incompatibles qu'on doit attribuer tous les murmures que les hommes font contre Dieu. Car il seroit impossible de murmurer contre Dieu, si on le concevoit véritablement selon ce qu'il est ; tout-puissant, tout sage & tout bon. Mais les méchants le concevant comme tout puissant & comme le maître souverain de tout le monde, lui attribuent tous les malheurs qui leur arrivent ; en quoi ils ont raison : & parce qu'en même temps ils le conçoivent cruel & injuste, ce qui est incompatible avec sa bonté, ils s'emportent contre lui, comme s'il avoit eu tort de leur envoyer les maux qu'ils souffrent.

CHAPITRE VIII.

Des Propositions complexes selon l'affirmation ou la négation ; & d'une espece de ces sortes de propositions que les Philosophes appellent modales.

OUtre les propositions dont le sujet ou l'attribut est un terme complexe, il y en a d'autres qui sont complexes, parce qu'il y a des termes ou des propositions incidentes qui ne regardent que la forme de la proposition, c'est-à-dire, l'affirmation ou la négation qui est exprimée par le verbe ; comme si je dis : *je soutiens que la terre est ronde* ; *je soutiens* n'est qu'une proposition incidente, qui doit faire partie de quelque chose dans la proposition principale ; & cependant il est visible qu'elle ne fait partie ni du sujet ni de l'attribut : car cela n'y change rien du tout, & ils seroient conçus entiérement de la même sorte si je disois simplement, *la terre est ronde.* Et ainsi cela ne tombe que sur l'affirmation qui est exprimée en deux manieres : l'une à l'ordinaire par le verbe *est* : *la terre est ronde*, & l'autre plus expressément par le verbe *je soutiens.*

VIII. CL. N°. III. C'eſt de même quand on dit : *Je nie ; il eſt vrai ; il n'eſt pas vrai ;* ou qu'on ajoute dans une propoſition ce qui en appuie la vérité, comme quand je dis : *Les raiſons d'Aſtronomie nous convainquent que le ſoleil eſt beaucoup plus grand que la terre :* car cette premiere partie n'eſt que l'appui de l'affirmation.

Néanmoins il eſt important de remarquer qu'il y a de ces ſortes de propoſitions qui ſont ambiguës, & qui peuvent être priſes différemment ſelon le deſſein de celui qui les prononce ; comme ſi je dis : *Tous les Philoſophes nous aſſurent que les choſes peſantes tombent d'elles-mêmes en bas.* Si mon deſſein eſt de montrer que les choſes peſantes tombent d'elles-mêmes en bas, la premiere partie de cette propoſition ne ſera qu'incidente, & ne fera qu'appuyer l'affirmation de la derniere partie. Mais ſi au contraire je n'ai deſſein que de rapporter cette opinion des Philoſophes, ſans que moi-même je l'approuve, alors la premiere partie ſera la propoſition principale, & la derniere ſera ſeulement une partie de l'attribut : car ce que j'affirmerai ne ſera pas que les choſes peſantes tombent d'elles-mêmes ; mais ſeulement que tous les Philoſophes l'aſſurent. Et il eſt aiſé de voir que ces deux différentes manieres de prendre cette même propoſition, la changent tellement, que ce ſont deux différentes propoſitions, & qui ont des ſens tout différents. Mais il eſt ſouvent aiſé de juger par la ſuite, auquel de ces deux ſens on la prend. Car, par exemple, ſi après avoir fait cette propoſition, j'ajoutois : *Or les pierres ſont peſantes ; donc elles tombent en bas d'elles-mêmes*, il ſeroit viſible que je l'aurois priſe au premier ſens, & que la premiere partie ne ſeroit qu'incidente. Mais ſi au contraire je concluois ainſi : *Or cela eſt une erreur, & par conſéquent il ſe peut faire qu'une erreur ſoit enſeignée par tous les Philoſophes*, il ſeroit manifeſte que je l'aurois priſe dans le ſecond ſens ; c'eſt-à-dire, que la premiere partie ſeroit la propoſition principale, & que la ſeconde ſeroit partie ſeulement de l'attribut.

De ces propoſitions complexes, où la complexion tombe ſur le verbe, & non ſur le ſujet ni ſur l'attribut, les Philoſophes ont particuliérement remarqué celles qu'ils ont appellées *modales*, parce que l'affirmation ou la négation y eſt modifiée par l'un de ces quatre modes, *poſſible*, *contingent*, *impoſſible*, *néceſſaire.* Et parce que chaque mode peut être affirmé, ou nié, comme, *il eſt impoſſible*, *il n'eſt pas impoſſible*, & en l'une & en l'autre façon être joint avec une propoſition affirmative ou négative, que *la terre eſt ronde*, que *la terre n'eſt pas ronde*, chaque mode peut avoir quatre propoſitions, & les quatre enſemble ſeize, qu'ils ont marquées par ces quatre mots ; Purpurea, Iliace, Amabimus, Edentuli, dont voici tout le myſtere. Chaque ſyllabe marque un des quatre modes :

La premiere poſſible : VIII. CL. N°. III.
La ſeconde contingente :
La troiſieme impoſſible :
La quatrieme néceſſaire.

Et la voyelle qui ſe trouve dans chaque ſyllabe, qui eſt ou A, ou E, ou I, ou U, marque ſi le mode doit être affirmé ou nié, & ſi la propoſition qu'ils appellent *dictum*, doit être affirmée ou niée, en cette maniere :

A. L'affirmation du mode, & l'affirmation de la propoſition.
E. L'affirmation du mode, & la négation de la propoſition.
I. La négation du mode, & l'affirmation de la propoſition.
U. La négation du mode, & la négation de la propoſition.

Ce ſeroit perdre le temps que d'en apporter des exemples, qui ſont faciles à trouver. Il faut ſeulement obſerver que PURPUREA répond à l'A des propoſitions incomplexes : ILIACE à E : AMABIMUS à I : EDENTULI à U, & qu'ainſi ſi on veut que les exemples ſoient vrais, il faut, ayant pris un ſujet, prendre pour *Purpurea* un attribut qui en puiſſe être univerſellement affirmé : pour *Iliace* qui en puiſſe être univerſellement nié ; pour *Amabimus* qui en puiſſe être affirmé particuliérement ; & pour *Edentuli* qui en puiſſe être nié particuliérement.

Mais quelque attribut qu'on prenne, il eſt toujours vrai que toutes les quatre propoſitions d'un même mot n'ont que le même ſens, de ſorte que l'une étant vraie, toutes les autres le ſont auſſi.

CHAPITRE IX.

Des diverſes ſortes de Propoſitions compoſées.

NOus avons déja dit que les propoſitions compoſées ſont celles qui ont ou un double ſujet, ou un double attribut. Or il y en a de deux ſortes : les unes où la compoſition eſt expreſſément marquée & les autres où elle eſt plus cachée, & que les Logiciens pour cette raiſon appellent *exponibiles*, qui ont beſoin d'être expoſées ou expliquées.

On peut réduire celles de la premiere ſorte à ſix eſpeces : Les copulatives & les disjonctives : les conditionnelles & les cauſales : les relatives & les diſcrétives.

DES COPULATIVES.

On appelle copulatives, celles qui enferment ou pluſieurs ſujets ou

VIII. CL. N°. III. plusieurs attributs joints par une conjonction affirmative ou négative; c'est-à-dire, & ou *ni :* Car *ni* fait la même chose que &, en ces sortes de propositions, [puisque le *ni* signifie &, avec une négation qui tombe sur le verbe, & non sur l'union des deux mots qu'il joint; comme si je dis, *que la science & les richesses ne rendent pas un homme heureux*, j'unis autant la science aux richesses, en assurant de l'une & de l'autre, qu'elles ne rendent pas un homme heureux, que si je disois, que la science & les richesses rendent un homme vain.

On peut distinguer de trois sortes de ces propositions.

1°. Quand elles ont plusieurs sujets.

Mors & vita in manibus linguæ.

La mort & la vie sont en la puissance de la langue.

2°. Quand elles ont plusieurs attributs.

Auream quisquis mediocritatem
Diligit, tutus caret absoleti
Sordibus tecti, caret invidenda
Regibus aula.

Celui qui aime la médiocrité, qui est si estimable en toutes choses, n'est logé ni mal proprement ni superbement.

Sperat infaustis, metuit secundis
Alteram sortem, benè præparatum
Pectus.

Un esprit bien fait espere une bonne fortune dans la mauvaise, & en craint une mauvaise dans la bonne.

3°. Quand elles ont plusieurs sujets & plusieurs attributs.

Non domus & fundus, non æris acervus & auri,
Ægroto Domini deduxit corpore febres,
Non animo curas.

Ni les maisons, ni les terres, ni les plus grands amas d'or & d'argent ne peuvent ni chasser la fievre du corps de celui qui les possede, ni délivrer son esprit d'inquiétude & de chagrin.]

La vérité de ces propositions dépend de la vérité de toutes les deux parties. Ainsi si je dis, la foi & la bonne vie sont nécessaires au salut; cela est vrai, parce que l'un & l'autre y est nécessaire : mais si je disois, la bonne vie & les richesses sont nécessaires au salut, cette proposition seroit fausse, quoique la bonne vie y soit nécessaire, parce que les richesses n'y sont pas nécessaires.

Changé. [Les propositions qui sont considérées comme négatives & contradictoires à l'égard des copulatives, & de toutes les autres composées, ne sont pas toutes celles où il se rencontre des négations; mais seulement

celles où la négation tombe sur la conjonction, ce qui se fait en diverses manieres, comme en mettant le *non* à la tête de la proposition. *Non enim amas, & deseris*, dit S. Augustin; c'est-à-dire, il ne faut pas croire que vous aimiez une personne, & que vous l'abandonniez. VIII. CL. N°. III.

Car c'est encore en cette maniere qu'on rend une proposition contradictoire à la copulative, en niant expressément la conjonction; comme lorsqu'on dit, qu'il ne se peut pas faire, qu'une chose soit en même temps cela, & cela:

Qu'on ne peut pas être amoureux & sage,
Amare & sapere vix Deo conceditur:
Que l'amour & la majesté ne s'accordent point ensemble,
Non benè conveniunt, nec in una sede morantur
Majestas & amor.]

DISJONCTIVES.

Les disjonctives sont de grand usage, & ce sont celles où entre la conjonction disjonctive *vel, ou.*

[L'amitié, ou trouve les amis égaux, ou les rend égaux:
Amicitia pares aut accipit, aut facit.
Une femme aime ou hait: il n'y a point de milieu:
Aut amat aut odit mulier, nihil est tertium.

Celui qui vit dans une entiere solitude est une bête ou un Ange (dit Aristote.)

Les hommes ne se remuent que par l'intérêt ou par la crainte.

La terre tourne à lentour du soleil, ou le soleil à lentour de la terre.

Toute action faite avec jugement est bonne ou mauvaise.]

La vérité de ces propositions dépend de l'opposition nécessaire des parties, qui ne doivent point souffrir de milieu. [Mais comme il faut qu'elles n'en puissent souffrir du tout pour être nécessairement vraies, il suffit qu'elles n'en souffrent point ordinairement pour être considérées comme moralement vraies. C'est pourquoi il est absolument vrai qu'une action faite avec jugement est bonne ou mauvaise, les Théologiens faisant voir qu'il n'y en a point en particulier qui soit indifférente; mais quand on dit, que les hommes ne se remuent que par l'intérêt ou par la crainte, cela n'est pas vrai absolument, puisqu'il y en a quelques-uns qui ne se remuent ni par l'une ni par l'autre de ces passions; mais par la considération de leur devoir; & ainsi toute la vérité qui y peut être, est que ce sont les deux ressorts qui remuent la plupart des hommes.

Les propositions contradictoires aux disjonctives, sont celles où on nie

VIII. C L la vérité de la disjonction : ce qu'on fait en latin, comme en toutes les
N°. III autres propositions composées, en mettant la négation à la tête : *Non omnis actio est bona vel mala :* Et en françois : *Il n'est pas vrai que toute action soit bonne ou mauvaise.*]

CONDITIONNELLES.

Les conditionnelles sont celles qui ont deux parties liées par la condition *si*, [dont la premiere, qui est celle où est la condition, s'appelle l'antécédent, & l'autre le conséquent : *si l'ame est spirituelle*, c'est l'antécédent ; *elle est immortelle*, c'est le conséquent.

Cette conséquence est quelquefois médiate, & quelquefois immédiate : elle n'est que médiate, quand il n'y a rien dans les termes de l'une & de l'autre partie qui les lie ensemble, comme si je dis :

Si la terre est immobile, le soleil tourne.

Si Dieu est juste, les méchants seront punis.

Ces conséquences sont fort bonnes ; mais elles ne sont pas immédiates, parce que les deux parties n'ayant pas de terme commun, elles ne se lient que par ce qu'on a dans l'esprit, & qui n'est pas exprimé : Que la terre & le soleil se trouvant sans cesse en des situations différentes l'une à l'égard de l'autre, il faut nécessairement, que si l'une est immobile, l'autre se remue.

Quand la conséquence est immédiate, il faut pour l'ordinaire,

1°. Ou que les deux parties aient un même sujet :

Si la mort est un passage à une vie plus heureuse, Elle est désirable.

Si vous avez manqué à nourrir les pauvres, Vous les avez tués. Si non pavisti, occidisti.

2°. Ou qu'elles aient le même attribut :

Si toutes les épreuves de Dieu nous doivent être cheres, Les maladies nous le doivent être.

3°. Ou que l'attribut de la premiere partie soit le sujet de la seconde :

Si la patience est une vertu, Il y a des vertus pénibles.

4°. Ou enfin que le sujet de la premiere partie soit l'attribut de la seconde, ce qui ne peut être que quand cette seconde partie est négative :

Si tous les vrais Chrétiens vivent selon l'Evangile, Il n'y a guere de vrais Chrétiens.]

On ne regarde pour la vérité de ces propositions que la vérité de la conséquence ; car quoique l'une & l'autre partie fût fausse, si néanmoins la conséquence de l'une à l'autre est bonne, la proposition en tant que conditionnelle est vraie ; comme, *Si la volonté de la créature est capable d'empêcher*

d'empêcher que la volonté absolue de Dieu ne s'accomplisse, Dieu n'est pas tout puissant. VIII. C L. N°. III.

Les propositions considérées comme négatives & contradictoires aux conditionnelles sont celles-là seulement, dans lesquelles la condition est niée ; ce qui se fait en latin, en mettant une négation à la tête :

Non si miserum fortuna Sinonem
Finxit, vanum etiam mendacemque improba finget.

Mais en françois on exprime ces contradictoires par *quoique* & une négation :

Si vous mangez du fruit défendu, vous mourrez.

Quoique vous mangiez du fruit défendu, vous ne mourrez pas.

Ou bien par *Il n'est pas vrai.*

Il n'est pas vrai que si vous mangez du fruit défendu vous mourrez.

DES CAUSALES.

Les causales sont celles qui contiennent deux propositions liées par un mot de cause, *quia*, parce que, ou *ut*, afin que.

[*Malheur aux riches, parce qu'ils ont leur consolation en ce monde :*

Les méchants sont élevés, afin que tombant de plus haut, leur chûte en soit plus grande :

Tolluntur in altum,
Ut lapsu graviore ruant.

Ils le peuvent, parce qu'ils croient le pouvoir,

Possunt quia posse videntur.

Un tel Prince a été malheureux, parce qu'il étoit né sous une telle constellation.

On peut aussi réduire à ces sortes de propositions, celles qu'on appelle *reduplicatives.*

L'homme en tant qu'homme est raisonnable ;

Les Rois en tant que Rois ne dépendent que de Dieu seul.]

Il est nécessaire pour la vérité de ces propositions, que l'une des parties soit cause de l'autre : ce qui fait aussi qu'il faut que l'une & l'autre soit vraie ; [car ce qui est faux n'est point cause, & n'a point de cause ; mais l'une & l'autre partie peut être vraie, & la causale être fausse, parce qu'il suffit pour cela, que l'une des parties ne soit pas cause de l'autre : Ainsi un Prince peut avoir été malheureux, & être né sous une telle constellation, qu'il ne laisseroit pas d'être faux qu'il ait été malheureux pour être né sous cette constellation.]

VIII. C L. N°. III. C'eſt pourquoi c'eſt en cela proprement que conſiſtent les contradictoires de ces propoſitions, quand on nie qu'une choſe ſoit cauſe de l'autre : *Non ideo infœlix, quia ſub hoc natus ſidere.*

LES RELATIVES.

Les relatives ſont celles qui renferment quelque comparaiſon, & quelque rapport :

Où eſt le tréſor, là eſt le cœur :
Telle eſt la vie, telle eſt la mort :
[*Tanti es, quantùm habeas.*

On eſt eſtimé dans le monde à proportion de ſon bien.]

La vérité dépend de la juſteſſe du rapport : Et on les contredit en niant le rapport.

Il n'eſt pas vrai que telle eſt la vie, telle eſt la mort.

[Il n'eſt pas vrai qu'on ſoit eſtimé dans le monde à proportion de ſon bien.]

LES DISCRETIVES.

Ce ſont celles où l'on fait des jugements différents, en marquant cette différence par les particules *ſed* mais, *tamen* néanmoins, ou autres ſemblables, exprimées ou ſous-entendues.

[*Fortuna opes auferre, non animum poteſt.*

La fortune peut ôter le bien ; mais elle ne peut ôter le cœur.

Et mihi res, non me rebus ſubmittere conor.

Je tâche de me mettre au deſſus des choſes, & non pas d'y être aſſervi.

Cœlum non animum mutant qui trans mare currunt : Ceux qui paſſent les mers ne changent que de pays, & non pas d'eſprit.]

La vérité de cette ſorte de propoſition dépend de la vérité de toutes les deux parties, & de la ſéparation qu'on y met. Car quoique les deux parties fuſſent vraies, une propoſition de cette ſorte ſeroit ridicule, s'il n'y avoit point entr'elles d'oppoſition ; comme ſi je diſois :

Judas étoit un larron, & néanmoins il ne put ſouffrir que la Magdelaine répandît ſes parfums ſur Jeſus Chriſt.

Il peut y avoir pluſieurs contradictoires d'une propoſition de cette ſorte, comme ſi on diſoit;

Ce n'eſt pas des richeſſes, mais de la ſcience que dépend le bonheur.

On peut contredire cette propoſition en toutes ces manieres.

Le bonheur dépend des richesses, & non pas de la science. VIII. Cl. N°. III.
Le bonheur ne dépend ni des richesses, ni de la science.
Le bonheur dépend des richesses & de la science.

Ainsi l'on voit que les copulatives sont contradictoires des discretives; car ces deux dernieres propositions sont copulatives.

CHAPITRE X.

Des Propositions composées dans le sens.

IL y a d'autres propositions composées, dont la composition est plus cachée, & on les peut réduire à ces quatre sortes. 1°. Exclusives. 2°. Exceptives. 3°. Comparatives. 4°. Inceptives ou Désitives.

1°. Des Exclusives.

[On appelle exclusives celles qui marquent qu'un attribut convient à un sujet, & qu'il ne convient qu'à ce seul sujet; ce qui est marquer qu'il ne convient pas à d'autres: d'où il s'ensuit qu'elles enferment deux jugements différents, & que par conséquent, elles sont composées dans le sens. C'est ce qu'on exprime par le mot *seul*, ou autre semblable. Ou en françois *il n'y a*. Il n'y a que Dieu seul aimable pour lui-même.

Deus solus fruendus, reliqua utenda.

C'est-à-dire, nous devons aimer Dieu pour lui-même, & n'aimer les autres choses que pour Dieu.

Quas dederis solas semper habebis opes. Les seules richesses qui vous demeureront toujours, seront celles que vous aurez données libéralement:

Nobilitas sola est atque unica virtus:

La vertu fait la noblesse, & toute autre chose ne rend point vraiment noble.

Hoc unum scio quod nihil scio, disoient les Académiciens.

Il est certain qu'il n'y a rien de certain, & il n'y a qu'obscurité & incertitude en toute autre chose.

Lucain, parlant des Druïdes, fait cette proposition disjonctive, composée de deux exclusives.

Solis nosse Deos, & cœli numina vobis,
Aut solis nescire datum est.

Ou vous connoissez les Dieux, quoique tous les autres les ignorent:
Ou vous les ignorez, quoique tous les autres les connoissent.

VIII. C L. N°. III. Ces propofitions fe contredifent en trois manieres. Car, 1°. on peut nier que ce qui eft dit convenir à un feul fujet, lui convienne en aucune forte.

2°. On peut foutenir que cela convient à autre chofe.

3°. On peut foutenir l'un & l'autre.

Ainfi contre cette fentence, *la feule vertu eft la vraie nobleffe*, on peut dire :

1°. Que la vertu ne rend point noble.

2°. Que la naiffance rend noble auffi-bien que la vertu.

3°. Que la naiffance rend noble, & non la vertu.

Ainfi cette maxime des Académiciens : *Que cela eft certain qu'il n'y a rien de certain*, étoit contredite différemment par les Dogmatiques, & par les Pyrrhoniens. Car les Dogmatiques la combattoient, en foutenant que cela étoit doublement faux ; parce qu'il y avoit beaucoup de chofes que nous connoiffions très-certainement, & qu'ainfi il n'étoit point vrai que nous fuffions certains de ne rien favoir : Et les Pyrrhoniens difoient auffi que cela étoit faux, par une raifon contraire, qui eft que tout étoit tellement incertain, qu'il étoit même incertain s'il n'y avoit rien de certain.

C'eft pourquoi il y a un défaut de jugement dans ce que dit Lucain des Druïdes, parce qu'il n'y a point de néceffité que les feuls Druïdes fuffent dans la vérité au regard des Dieux, ou qu'eux feuls fuffent dans l'erreur : car pouvant y avoir diverfes erreurs touchant la nature de Dieu, il fe pouvoit fort bien faire que, quoique les Druïdes euffent des penfées touchant la nature de Dieu différentes de celles des autres nations, ils ne fuffent pas moins dans l'erreur que les autres nations.

Ce qui eft ici de plus remarquable eft, qu'il y a fouvent de ces propofitions qui font exclufives dans le fens, quoique l'exclufion ne foit pas exprimée : ainfi ce vers de Virgile, où l'exclufion eft marquée,

Una falus victis, nullam fperare falutem,

a été traduit heureufement par ce vers françois, dans lequel l'exclufion eft fous-entendue.

Le falut des vaincus eft de n'en point attendre.

Néanmoins il eft bien plus ordinaire en latin qu'en François de fousentendre les exclufions : de forte qu'il y a fouvent des paffages qu'on ne peut traduire dans toute leur force, fans en faire des propofitions exclufives, quoiqu'en latin l'exclufion n'y foit pas marquée.

Ainfi, II Cor. X. 17. *Qui gloriatur, in Domino glorietur*, doit être traduit : Que celui qui fe glorifie, ne fe glorifie qu'au Seigneur.

Galat. VI. 8. *Quæ feminaverit homo, hæc & metet* : L'homme ne recueillera que ce qu'il aura femé.

Ephef. IV. 5. *Unus Dominus, una fides, unum Baptifma:* Il n'y a qu'un Seigneur, qu'une foi, qu'un Baptême. VIII. Cl. N°. III.

Math. V. 46. *Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* Si vous n'aimez que ceux qui vous aiment, quelle récompenfe en mériterez-vous?

Seneque dans la Troade: *Nullas habet fpes Troja, fi tales habet:* Si Troie n'a que cette efpérance, elle n'en a point: comme s'il y avoit: *fi tantum tales habet.*

2°. Des Exceptives.

[Les exceptives font celles où on affirme une chofe de tout un fujet, à l'exception de quelqu'un des inférieurs de ce fujet, à qui on fait entendre par quelque particule exceptive, que cela ne convient pas; ce qui vifiblement enferme deux jugements, & ainfi rend ces propofitions compofées dans le fens; comme fi je dis:

Toutes les fectes des anciens Philofophes, hormis celle des Platoniciens, n'ont point reconnu que Dieu fût fans corps.

Cela veut dire deux chofes: La premiere, que les Philofophes anciens ont cru Dieu corporel. La feconde, que les Platoniciens ont cru le contraire.

Avarus nifi cùm moritur, nihil rectè facit.

L'avare ne fait rien de bien, fi ce n'eft de mourir.

Et mifer nemo, nifi comparatus.

Nul ne fe croit miférable, qu'en fe comparant à de plus heureux.

Nemo læditur nifi à feipfo.

Nous n'avons du mal que celui que nous nous faifons à nous-mêmes.

Excepté le Sage, difoient les Stoïciens, tous les hommes font vraiment fous.

Ces propofitions fe contredifent de même que les exclufives.

1°. En foutenant que le Sage des Stoïciens étoit auffi fou que les autres hommes.

2°. En foutenant qu'il y en avoit d'autres que ce Sage qui n'étoient pas fous.

3°. En prétendant que ce Sage des Stoïciens étoit fou, & que d'autres hommes ne l'étoient pas.

Il faut remarquer que les propofitions exclufives & les exceptives ne font prefque que la même chofe exprimée un peu différemment: De forte qu'il eft toujours fort aifé de les changer réciproquement les unes aux autres: & ainfi nous voyons que cette exceptive de Terence,

VIII. C L. N°. III. *Imperitus, nisi quod ipse facit, nil rectum putat,*
a été changée par Cornelius Gallus en cette exclusive,
Hoc tantum rectum quod facit ipse putat.

3°. Des Comparatives.

Les propositions où l'on compare enferment deux jugements, parce que ç'en sont deux, de dire qu'une chose est telle, & de dire qu'elle est telle plus ou moins qu'une autre: & ainsi ces sortes de propositions sont composées dans le sens.

Amicum perdere, est damnorum maximum.

La plus grande de toutes les pertes, est de perdre un ami.

——— *Ridiculum acri*
Fortius ac melius magnas plerumque secat res.

On fait souvent plus d'impression dans les affaires même les plus importantes par une raillerie agréable, que par les meilleures raisons.

Meliora sunt vulnera amici, quàm fraudulenta oscula inimici.

Les coups d'un ami valent mieux que les baisers trompeurs d'un ennemi.

On contredit ces propositions en plusieurs manieres; comme cette maxime d'Epicure, *la douleur est le plus grand de tous les maux*, étoit contredite d'une sorte par les Stoïciens, & d'une autre par les Péripatéticiens: car les Péripatéticiens avouoient que la douleur étoit un mal; mais ils soutenoient que le vice & les autres déréglements d'esprit étoient bien de plus grands maux: au lieu que les Stoïciens ne vouloient pas même reconnoître que la douleur fût un mal, bien loin d'avouer que ce fût le plus grand de tous les maux.

Mais on peut traiter ici une question, qui est, de savoir s'il est toujours nécessaire que dans ces propositions, le positif du comparatif convienne à tous les deux membres de la comparaison, & s'il faut, par exemple, supposer que deux choses soient bonnes, afin de pouvoir dire que l'une est meilleure que l'autre.

Il semble d'abord que cela devroit être ainsi; mais l'usage est au contraire, puisque nous voyons que l'Ecriture se sert du mot de meilleur, non seulement en comparant deux biens ensemble: *Melior est sapientia quàm vires, & vir prudens quàm fortis:* la sagesse vaut mieux que la force, & l'homme prudent que l'homme vaillant:

Mais aussi en comparant un bien à un mal, *Melior est patiens arrogante*: un homme patient vaut mieux qu'un homme superbe.

Et même en comparant deux maux ensemble: *Melius est habitare cum dracone, quàm cum muliere litigiosa*: il vaut mieux demeurer avec un

dragon, qu'avec une femme querelleuſe. Et dans l'Evangile: il vaut mieux être jeté dans la mer une pierre au col, que de ſcandaliſer le moindre des fideles. VIII. CL. N°. III.

La raiſon de cet uſage eſt, qu'un plus grand bien eſt meilleur qu'un moindre, parce qu'il a plus de bonté qu'un moindre bien. Or par la même raiſon on peut dire, quoique moins proprement, qu'un bien eſt meilleur qu'un mal; parce que ce qui a de la bonté, en a plus que ce qui n'en a point. Et on peut dire auſſi qu'un moindre mal eſt meilleur qu'un plus grand mal; parce que la diminution du mal tenant lieu de bien dans les maux, ce qui eſt moins mauvais a plus de cette ſorte de bonté, que ce qui eſt plus mauvais.

Il faut donc éviter de s'embarraſſer mal-à-propos, par la chaleur de la diſpute, à chicaner ſur ces façons de parler, comme fit un Grammairien Donatiſte, nommé Creſconius, en écrivant contre S. Auguſtin: car ce Saint ayant dit que les Catholiques avoient plus de raiſon de reprocher aux Donatiſtes d'avoir livré les Livres Sacrés, que les Donatiſtes n'en avoient de le reprocher aux Catholiques. *Traditionem nos vobis probabilius objicimus:* Creſconius s'imagina avoir droit de conclure de ces paroles, que S. Auguſtin avouoit par-là, que les Donatiſtes avoient raiſon de le reprocher aux Catholiques. *Si enim vos probabilius*, diſoit-il, *nos ergo probabiliter: Nam gradus iſte quod ante poſitum eſt auget, non quod ante dictum eſt improbat.* Mais S. Auguſtin réfute premiérement cette vaine ſubtilité par des exemples de l'Ecriture, & entr'autres par ce paſſage de l'Epître aux Hébreux, où S. Paul ayant dit, que la terre qui ne porte que des épines étoit maudite, & ne devoit attendre que le feu, il ajoute: *Confidimus autem de vobis, fratres chariſſimi, meliora: Non quia*, dit ce Pere, *bona illa erant quæ ſupra dixerat, proferre ſpinas & tribulos, & uſtionem mereri, ſed magis quia mala erant, ut illis devitatis meliora eligerent & optarent, hoc eſt mala tantis bonis contraria.* Et il lui montre enſuite, par les plus célebres Auteurs de ſon Art, combien ſa conſéquence étoit fauſſe, puiſqu'on auroit pu de la même ſorte reprocher à Virgile, d'avoir pris pour une bonne choſe la violence d'une maladie, qui porte les hommes à ſe déchirer avec leurs propres dents, parce qu'il ſouhaite une meilleure fortune aux gens de bien.

Dii meliora piis, erroremque hoſtibus illum;
Diſciſſos nudis laniabant dentibus artus.

Quomodo ergo meliora piis, dit ce Pere, *quaſi bona eſſent iſtis, ac non potius magna mala qui diſciſſos nudis laniabant dentibus artus.*

VIII. Cl.
N°. III.

4°. Des Inceptives ou Desitives.

Lorsqu'on dit qu'une chose a commencé ou cessé d'être telle, on fait deux jugements, l'un de ce qu'étoit cette chose avant le temps dont on parle : l'autre de ce qu'elle est depuis. Et ainsi ces propositions, dont les unes sont appellées inceptives, & les autres désitives, sont composées dans le sens ; & elles sont si semblables qu'il est plus à propos de n'en faire qu'une espece & de les traiter ensemble.

1°. *Les Juifs ont commensé depuis le retour de la captivité de Babylone à ne se plus servir de leurs caracteres anciens, qui sont ceux qu'on appelle maintenant Samaritains.*

2°. *La langue latine a cessé d'être vulgaire en Italie depuis cinq cents ans.*

3°. *Les Juifs n'ont commencé qu'au cinquieme siecle depuis Jesus Christ, à se servir de points pour marquer les voyelles.*

Ces propositions se contredisent selon l'un & l'autre rapport aux deux temps différents : ainsi il y en a qui contredisent cette derniere, en prétendant, quoique faussement, que les Juifs ont toujours eu l'usage des points, au moins pour les Livrés Sacrés qui étoient gardés dans le Temple ; & d'autres la contredisent en prétendant, au contraire, que l'usage des points est même plus nouveau que le cinquieme siecle.

Réflexion générale.

Quoique nous ayions montré que ces propositions exclusives, exceptives, &c. pouvoient étre contredites en plusieurs manieres, il est vrai néanmoins, que quand on les nie simplement, sans s'expliquer davantage, la négation tombe naturellement sur l'exclusion, ou l'exception, ou la comparaison, ou le changement marqué par les mots de commencer & de cesser. C'est pourquoi si une personne croyoit qu'Epicure n'a pas mis le souverain bien dans la volupté du corps, & qu'on lui dit, *que le seul Epicure y a mis le souverain bien* ; s'il le nioit simplement, sans ajouter autre chose, il ne satisferoit pas à sa pensée ; parce qu'on auroit sujet de croire, sur cette simple négation, qu'il demeure d'accord qu'Epicure a mis en effet le souverain bien dans la volupté du corps ; mais qu'il ne le croit pas seul de cet avis.

De même, si connoissant la probité d'un Juge, on me demandoit, *s'il ne vend plus la justice*, je ne pourrois pas répondre simplement par *non*, parce que le *non* signifieroit, qu'il ne la vend plus ; mais laisseroit croire en même temps que je reconnois qu'il l'a autrefois vendue.

Et

Et c'est ce qui fait voir, qu'il y a des propositions auxquelles on seroit injuste de demander qu'on y répondît simplement par oui ou par non, parce qu'enfermant deux sens, on n'y peut faire de réponse juste, qu'en s'expliquant sur l'un & sur l'autre.] VIII. C L. N°. III.

CHAPITRE XI.

Observation pour reconnoître, dans quelques propositions exprimées d'une maniere moins ordinaire, quel en est le sujet & quel en est l'attribut.

C'Est sans doute un défaut de la Logique ordinaire, qu'on n'accoutume point ceux qui l'apprennent, à reconnoître la nature des propositions ou des raisonnements, qu'en les attachant à l'ordre, & à l'arrangement dont on les forme dans les Ecoles, qui est souvent très-différent de celui dont on les forme dans le monde & dans les livres, soit d'éloquence, soit de morale, soit des autres sciences.

Ainsi on n'a presque point d'autre idée d'un sujet & d'un attribut, sinon, que l'un est le premier terme d'une proposition, & l'autre le dernier. Et de l'universalité ou particularité, sinon, qu'il y a dans l'une *omnis* ou *nullus*, *tout* ou *nul*, & dans l'autre, *aliquis*, *quelque*.

Cependant tout cela trompe très-souvent, & il est besoin de jugement pour discerner ces choses en plusieurs propositions. Commençons par le sujet & l'attribut.

L'unique & véritable regle est, de regarder par le sens ce dont on affirme, & ce qu'on affirme. Car le premier est toujours le sujet, & le dernier l'attribut, en quelque ordre qu'ils se trouvent.

Ainsi il n'y a rien de plus commun en latin que ces sortes de propositions : *Turpe est obsequi libidini : Il est honteux d'être esclave de ses passions* : où il est visible par le sens, que *turpe*, *honteux*, est ce qu'on affirme, & par conséquent l'attribut : Et *obsequi libidini*, *être esclave de ses passions*, ce dont on affirme ; c'est-à-dire, ce qu'on assure être honteux, par conséquent le sujet. De même dans S. Paul : *Est quæstus magnus pietas cum sufficientia*, le vrai ordre seroit, *pietas cum sufficientia est quæstus magnus*.

Et de même dans ces vers :

Felix qui potuit rerum cognoscere causas,
Atque metus omnes, & inexorabile fatum
Subjecit pedibus strepitumque Acherontis avari.

Felix est l'attribut, & le reste le sujet.

VIII. C L. N°. III. Le sujet & l'attribut sont souvent encore plus difficiles à reconnoître dans les propositions complexes: & nous avons déja vu qu'on ne peut quelquefois juger que par la suite du discours & l'intention d'un Auteur, quelle est la proposition principale, & quelle est l'incidente dans ces sortes de propositions.

Mais outre ce que nous avons dit, on peut encore remarquer, que, dans ces propositions complexes, où la premiere partie n'est que la proposition incidente, & la derniere est la principale, comme dans la majeure & la conclusion de ce raisonnement:

Dieu commande d'honorer les Rois:
Louis XIV est Roi.
Donc Dieu commande d'honorer Louis XIV.

Il faut souvent changer le verbe actif en passif, pour avoir le vrai sujet de cette proposition principale, comme dans cet exemple même. Car il est visible que raisonnant de la sorte, mon intention principale dans la majeure est d'affirmer quelque chose des Rois, dont je puisse conclure qu'il faut honorer Louis XIV: & ainsi ce que je dis du commandement de Dieu n'est proprement qu'une proposition incidente, qui confirme cette affirmation, *les Rois doivent être honorés: Reges sunt honorandi.* D'où il s'ensuit que *les Rois* est le sujet de la majeure, & *Louis XIV* le sujet de la conclusion, quoiqu'à ne considérer les choses que superficiellement, l'un & l'autre semble n'être qu'une partie de l'attribut.

Ce sont aussi des propositions fort ordinaires à notre langue: *C'est une folie que de s'arrêter à des flatteurs: C'est de la grêle qui tombe: C'est un Dieu qui nous a rachetés.* Or le sens doit faire encore juger que pour les remettre dans l'arrangement naturel, en plaçant le sujet avant l'attribut, il faudroit les exprimer ainsi: *S'arrêter à des flatteurs est une folie: Ce qui tombe est de la grêle: Celui qui nous a rachetés est Dieu.* Et cela est presque universel dans toutes les propositions qui commencent par *c'est*, où l'on trouve après un *qui* ou un *que*, d'avoir leur attribut au commencement, & le sujet à la fin. C'est assez d'en avoir averti une fois; & tous ces exemples ne sont que pour faire voir qu'on en doit juger par le sens, & non par l'ordre des mots. Ce qui est un avis très-nécessaire pour ne se pas tromper, en prenant des syllogismes pour vicieux, qui sont en effet très-bons; parce que, faute de discerner dans les propositions le sujet & l'attribut, on croit qu'ils sont contraires aux regles lorsqu'ils y sont très-conformes.

VIII. C L. N°. III.

CHAPITRE XII. (a)

Des Sujets confus, équivalents à deux sujets.

Il est important, pour mieux entendre la nature de ce qu'on appelle *sujet* dans les propositions, d'ajouter ici une remarque, qui a été faite dans des Ouvrages plus considérables que celui-ci, mais qui appartenant à la Logique peut trouver ici sa place. Perpétuité de la foi.

C'est que lorsque deux ou plusieurs choses, qui ont quelque ressemblance, se succedent l'une à l'autre dans le même lieu, & principalement quand il n'y paroît pas de différence sensible, quoique les hommes les puissent distinguer en parlant métaphysiquement, ils ne les distinguent pas néanmoins dans leurs discours ordinaires, mais les réunissant sous une idée commune, qui n'en fait pas voir la différence, & qui ne marque que ce qu'ils ont de commun, ils en parlent comme si c'étoit une même chose.

C'est ainsi que, quoique nous changions d'air à tout moment, nous regardons néanmoins l'air qui nous environne comme étant toujours le même; & nous disons que de froid il est devenu chaud, comme si c'étoit le même; au lieu que souvent cet air que nous sentons froid n'est pas le même que celui que nous trouvions chaud.

Cette eau, disons-nous aussi, en parlant d'une riviere, étoit trouble il y a deux jours, & la voilà claire comme du crystal. Cependant combien s'en faut-il que ce ne soit la même eau! *In idem flumen bis non descendimus*, dit Seneque, *manet idem fluminis nomen, aqua transmissa est.*

Nous considérons le corps des animaux, & nous en parlons comme étant toujours le même, quoique nous ne soyons pas assurés qu'au bout de quelques années il reste aucune partie de la premiere matiere qui le composoit: & non seulement nous en parlons comme d'un même corps sans y faire réflexion, mais nous le faisons aussi lorsque nous y faisons une réflexion expresse. Car le langage ordinaire permet de dire; le corps de cet animal étoit composé il y a dix ans de certaines parties de matiere; & maintenant il est composé de parties toutes différentes. Il semble qu'il y ait de la contradiction dans ce discours: car si les parties sont toutes différentes, ce n'est donc pas le même corps. Il est vrai; mais on en parle néanmoins comme d'un même corps. Et ce qui rend ces propositions véritables, est que le même terme est pris pour différents sujets dans cette différente application.

(a) Ajouté dans la cinquieme édition.

VIII. Cl. N°. III. Auguſte diſoit de la ville de Rome, qu'il l'avoit trouvée de brique, & qu'il la laiſſoit de marbre. On dit de même d'une ville, d'une maiſon, d'une Egliſe, qu'elle a été ruinée en un tel temps, & rétablie en un autre temps. Quelle eſt donc cette *Rome*, qui eſt tantôt de brique, & tantôt de marbre? Quelles ſont ces villes, ces maiſons, ces Egliſes, qui ſont ruinées en un temps, & rétablies en un autre? Cette *Rome* qui étoit de brique, étoit-elle la même que *Rome* de marbre? Non; mais l'eſprit ne laiſſe pas de ſe former une certaine idée confuſe de *Rome*, à qui il attribue ces deux qualités; d'être de brique en un temps, & de marbre en un autre. Et quand il en fait enſuite des propoſitions, & qu'il dit, par exemple, que *Rome* qui avoit été de brique devant Auguſte, étoit de marbre quand il mourut; le mot de *Rome*, qui ne paroît qu'un ſujet, en marque néanmoins deux réellement diſtincts, mais réunis ſous une idée confuſe de *Rome*, qui fait que l'eſprit ne s'apperçoit pas de la diſtinction de ces ſujets.

C'eſt par-là qu'on a éclairci, dans le livre dont on a emprunté cette remarque, l'embarras affecté que les Miniſtres ſe plaiſent à trouver dans cette propoſition, *ceci eſt mon corps*, que perſonne n'y trouvera en ſuivant les lumieres du ſens commun. Car comme on ne dira jamais que ce ſeroit une propoſition fort embarraſſée & fort difficile à entendre, que de dire d'une Egliſe qui auroit été brûlée & rebâtie: Cette Egliſe fut brûlée il y a dix ans, & elle a été rebâtie depuis un an. De même on ne ſauroit dire raiſonnablement, qu'il y ait aucune difficulté à entendre cette propoſition: *Ceci, qui eſt du pain dans ce moment ici, eſt mon corps dans cet autre moment.* Il eſt vrai que ce n'eſt pas le même *ceci* dans ces différents moments, comme l'Egliſe brûlée & l'Egliſe rebâtie ne ſont pas réellement la même Egliſe. Mais l'eſprit concevant & le pain & le corps de Jeſus Chriſt, ſous une idée commune d'objet préſent, qu'il exprime par *ceci*, attribue à cet objet réellement double, & qui n'eſt un que d'une unité de confuſion, d'être pain en un certain moment, & d'être le corps de Jeſus Chriſt en un autre. De même qu'ayant formé, de cette Egliſe brûlée & de cette Egliſe rebâtie, une idée commune d'Egliſe, il donne à cette idée confuſe deux attributs qui ne peuvent convenir au même ſujet.

Il s'en ſuit de-là qu'il n'y a aucune difficulté dans cette propoſition; *Ceci eſt mon Corps*, priſe au ſens des Catholiques; puiſqu'elle n'eſt que l'abrégé de cette autre propoſition parfaitement claire: *Ceci, qui eſt pain dans ce moment ici, eſt mon Corps dans cet autre moment;* & que l'eſprit ſupplée tout ce qui n'eſt pas exprimé. Car, comme nous avons remarqué à la fin du premier Livre, quand on ſe ſert du pronom démonſ-

tratif *hoc*, pour marquer quelque chose exposée aux sens, l'idée formée précisément par le pronom demeurant confuse, l'esprit y ajoute des idées claires & distinctes, tirées des sens par forme de proposition incidente. Ainsi Jesus Christ prononçant le mot de *ceci*, l'esprit des Apôtres y ajoutoit, *qui est pain:* & comme il concevoit qu'il étoit pain dans ce moment-là, il y faisoit aussi cette addition du temps. Et ainsi le mot de *ceci* formoit cette idée, *ceci*, *qui est pain dans ce moment ici.* De même quand il dit que *c'étoit son corps*, ils conçurent que *ceci étoit son corps dans ce moment-là.* Ainsi l'expression, *ceci est mon corps*, forma en eux cette proposition totale: *Ceci*, *qui est pain dans ce moment-ci*, *est mon corps dans cet autre moment:* & cette expression étant claire, l'abrégé de la proposition, qui ne diminue rien de l'idée, l'est aussi. VIII. C L. N°. III.

Et quant à la difficulté proposée par les Ministres, qu'une même chose ne peut être pain & corps de Jesus Christ, comme elle regarde également la proposition étendue; *Ceci*, *qui est pain dans ce moment ici*, *est mon corps dans cet autre moment*, que la proposition abrégée, *Ceci est mon corps*, il est clair que ce ne peut être qu'une chicanerie frivole, pareille à celle qu'on pourroit alléguer contre ces propositions: Cette Eglise fut brûlée en un tel temps, & elle a été rétablie dans cet autre temps; & qu'elles se doivent toutes démêler par cette maniere de concevoir plusieurs sujets distincts sous une même idée, qui fait que le même terme est tantôt pris pour un sujet, & tantôt pour un autre, sans que l'esprit s'apperçoive de ce passage d'un sujet à un autre.

Au reste, on ne prétend pas décider ici cette importante question, de quelle sorte on doit entendre ces paroles, *Ceci est mon corps* : si c'est dans un sens de figure, ou dans un sens de réalité. Car il ne suffit pas de prouver qu'une proposition se peut prendre dans un certain sens, il faut, de plus, prouver qu'elle s'y doit prendre. Mais comme il y a des Ministres qui par les principes d'une très-fausse Logique, soutiennent opiniâtrément que les paroles de Jesus Christ ne peuvent recevoir le sens catholique, il n'est point hors de propos d'avoir montré ici en abrégé, que le sens catholique n'a rien que de clair, de raisonnable, & de conforme au langage commmun de tous les hommes.]

VIII. C L.
N°. III.

CHAPITRE XIII.

Autres observations pour reconnoître si les propositions sont universelles ou particulieres.

ON peut faire quelques observations semblables, & non moins nécessaires, touchant l'universalité & la particularité.

I. Observation. Il faut distinguer deux sortes d'universalité; l'une qu'on peut appeller Métaphysique, & l'autre Morale.

J'appelle universalité métaphysique, lorsqu'une universalité est parfaite & sans exception, comme, *tout homme est vivant*, cela ne reçoit point d'exception.

Et j'appelle universalité morale, celle qui reçoit quelque exception, parce que, dans les choses morales, on se contente que les choses soient telles ordinairement, *ut plurimum;* comme ce que S. Paul rapporte & approuve.

Cretenses semper mendaces, malæ bestiæ, ventres pigri.

Ou ce que dit le même Apôtre: *Omnia quæ sua sunt quærunt, non quæ Jesu Christi.*

Ou ce que dit Horace.

Omnibus hoc vitium est cantoribus, inter amicos
Ut nunquam inducant animum cantare rogati,
Injussi nunquam desistant.

Ou ce qu'on dit d'ordinaire:

Que toutes les femmes aiment à parler: Que tous les jeunes gens sont inconstants: Que tous les vieillards louent le temps passé.

Il suffit, dans toutes ces sortes de propositions, qu'ordinairement cela soit ainsi, & on ne doit pas aussi en conclure rien à la rigueur.

Car comme ces propositions ne sont pas tellement générales, qu'elles ne souffrent des exceptions, il se pourroit faire que la conclusion seroit fausse. Comme on n'auroit pas pu conclure de chaque Crétois en particulier, qu'il auroit été un menteur, & une méchante bête, quoique l'Apôtre approuve en général ce vers d'un de leurs Poëtes: *Les Crétois sont toujours menteurs, méchantes bêtes, grands mangeurs;* parce que quelques-uns de cette isle pouvoient n'avoir pas les vices qui étoient communs aux autres.

Ainsi la modération qu'on doit garder dans ces propositions qui ne sont que moralement universelles, c'est, d'une part, de n'en tirer qu'avec

grand jugement des conclusions particulieres; &, de l'autre, de ne les contredire pas, ni ne les rejetter pas comme fausses, quoiqu'on puisse opposer des instances où elles n'ont pas de lieu; mais de se contenter, si on les étendoit trop loin, de montrer qu'elles ne se doivent pas prendre si à la rigueur. VIII. C L. N°. III.

II. Observation. Il y a des propositions qui doivent passer pour métaphysiquement universelles, quoiqu'elles puissent recevoir des exceptions, lorsque, dans l'usage ordinaire, ces exceptions extraordinaires ne passent point pour devoir être comprises dans ces termes universels: comme si je dis: *Tous les hommes n'ont que deux bras*, cette proposition doit passer pour vraie dans l'usage ordinaire. Et ce seroit chicaner que d'opposer qu'il y a eu des monstres qui n'ont pas laissé d'être hommes, quoiqu'ils eussent quatre bras; parce qu'on voit assez qu'on ne parle pas des monstres dans ces propositions générales, & qu'on veut dire seulement, que, dans l'ordre de la nature, les hommes n'ont que deux bras. On peut dire de même, que tous les hommes se servent des sons pour exprimer leurs pensées, mais que tous ne se servent pas de l'Ecriture. Et ce ne seroit pas une objection raisonnable, que d'opposer les muets pour trouver de la fausseté dans cette proposition; parce qu'on voit assez, sans qu'on l'exprime, que cela ne se doit entendre que de ceux qui n'ont point d'empêchement naturel à se servir des sons, ou pour n'avoir pu les apprendre, comme ceux qui sont sourds; ou pour ne les pouvoir former, comme les muets.

III. Observation. Il y a des propositions qui ne sont universelles que parce qu'elles se doivent entendre *de generibus singulorum*, & non pas *de singulis generum*, comme parlent les Philosophes: c'est-à-dire, de toutes les especes de quelque genre; & non pas de tous les particuliers de ces especes. Ainsi l'on dit, que tous les animaux furent sauvés dans l'Arche de Noé, parce qu'il en fut sauvé quelques-uns de toutes les especes. Jesus Christ dit aussi des Pharisiens, qu'ils payoient la dîme de toutes les herbes, *decimatis omne olus*, non qu'ils payassent la dîme de toutes les herbes qui étoient dans le monde; mais parce qu'il n'y avoit point de sortes d'herbes dont ils ne payassent la dîme. Ainsi S. Paul dit: *Sicut & ego per omnia omnibus placeo*: c'est-à-dire, qu'il s'accommodoit à toutes sortes de personnes, Juifs, Gentils, Chrétiens, quoiqu'il ne plût pas à ses persécuteurs qui étoient en si grand nombre. Ainsi l'on dit d'un homme, *qu'il a passé par toutes les charges*; c'est-à-dire, par toute sorte de charges.

IV. Observation. Il y a des propositions qui ne sont universelles, que parce que le sujet doit être pris comme restreint par une partie de

VIII. C L. N°. III. l'attribut: je dis par une partie, car il feroit ridicule qu'il fût reftr... par tout l'attribut; comme qui prétendroit que cette propofition eft vra... *Tous les hommes font juftes*, parce qu'il l'entendroit en ce fens, que to... les hommes juftes font juftes, ce qui feroit impertinent. Mais qua... l'attribut eft complexe, & a deux parties, comme dans cette propo... tion: *Tous les hommes font juftes par la grace de Jefus Chrift*, c'eft av... raifon qu'on peut prétendre que le terme de *Juftes* eft fous-entendu da... le fujet, quoiqu'il n'y foit pas exprimé; parce qu'il eft affez clair qu... l'on veut dire feulement, que tous les hommes qui font juftes ne fo... juftes que par la grace de Jefus Chrift. Et ainfi cette propofition e... vraie en toute rigueur, quoiqu'elle paroiffe fauffe à ne confidérer que c... qui eft exprimé dans le fujet, y ayant tant d'hommes qui font méchans & pécheurs, & qui, par conféquent, n'ont point été juftifiés par la grac... de Jefus Chrift. Il y a un très-grand nombre de propofitions dans l'E-criture, qui doivent être prifes en ce fens, & entr'autres ce que dit S. Paul; *Comme tous meurent par Adam, ainfi tous feront vivifiés par Jefus Chrift.* Car il eft certain qu'une infinité de Payens qui font morts dans leur infidélité, n'ont point été vivifiés par Jefus Chrift, & qu'ils n'auront aucune part à la vie de la gloire, dont parle S. Paul en cet endroit. Et ainfi le fens de l'Apôtre eft, que, comme tous ceux qui meurent, meurent par Adam; tous ceux auffi qui font vivifiés, font vivifiés par Jefus Chrift.

Il y a auffi beaucoup de propofitions qui ne font moralement univer-felles qu'en cette maniere; comme quand on dit: *Les François font bons foldats: Les Hollandois font bons matelots: Les Flamands font bons Pein-tres: Les Italiens font bons Comédiens;* cela veut dire que les François qui font foldats, font ordinairement bons foldats, & ainfi des autres.

V. Observation. Il ne faut pas s'imaginer qu'il n'y a point d'autre marque de particularité que ces mots, *quidam*, *aliquis*, *quelque*, & fem-blables. Car, au contraire, il arrive affez rarement que l'on s'en ferve, fur-tout dans notre langue.

Quand la particule *des* ou *de* eft le plurier de l'article *un*, felon la nou-velle remarque de la *Grammaire générale*, elle fait que les noms fe pren-nent particuliérement; au lieu que, pour l'ordinaire, ils fe prennent gé-néralement avec l'article *les*. C'eft pourquoi il y a bien de la différence entre ces deux propofitions: *Les Médecins croient maintenant qu'il eft bon de boire pendant le chaud de la fievre*, &, *Des Médecins croient main-tenant que le fang ne fe fait point dans le foie.* Car *les Médecins*, dans la premiere, marque le commun des Médecins d'aujourd'hui: & *des Mé-decins*, dans la feconde, marque feulement quelque Médecins particuliers.

Mais

VIII. Cl.
N°. III.

CHAPITRE XIV. (a)

Des Propositions où l'on donne aux signes le nom des choses.

Chap. IV. Nous avons dit dans la premiere Partie, que des idées les unes avoient pour objet des choses, les autres des signes. Or ces idées de signes attachées à des mots venant à composer des propositions, il arrive une chose qu'il est important d'examiner en ce lieu, & qui appartient proprement à la Logique; c'est qu'on en affirme quelquefois les choses signifiées. Et il s'agit de savoir quand on a droit de le faire, principalement à l'égard des signes d'institution; car à l'égard des signes naturels, il n'y a pas de difficulté; parce que le rapport visible qu'il y a entre ces sortes de signes & les choses, marque clairement que quand on affirme du signe la chose signifiée, on veut dire, non que ce signe soit réellement cette chose, mais qu'il l'est en signification & en figure. Et ainsi l'on dira sans préparation & sans façon d'un portrait de César, que c'est César, & d'une carte d'Italie, que c'est l'Italie.

Il n'est donc besoin d'examiner cette regle, qui permet d'affirmer les choses signifiées de leurs signes, qu'à l'égard des signes d'institution qui n'avertissent pas par un rapport visible du sens auquel on entend ces propositions: & c'est ce qui a donné lieu à bien des disputes.

Car il semble à quelques-uns que cela se puisse faire indifféremment, & qu'il suffise pour montrer qu'une proposition est raisonnable en la prenant en un sens de figure & de signe, de dire qu'il est ordinaire de donner aux signes le nom de la chose signifiée. Et cependant cela n'est pas vrai: car il y a une infinité de propositions qui seroient extravagantes si l'on donnoit aux signes le nom des choses signifiées; ce que l'on ne fait jamais, parce qu'elles sont extravagantes. Ainsi un homme qui auroit établi dans son esprit que certaines choses en signifieroient d'autres, seroit ridicule; si sans en avoir averti personne, il prenoit la liberté de donner à ces signes de fantaisie le nom de ces choses, & disoit, par exemple, qu'une pierre est un cheval, & un âne un Roi de Perse; parce qu'il auroit établi ces signes dans son esprit. Ainsi la premiere regle qu'on doit suivre sur ce sujet, est qu'il n'est pas permis indifféremment de donner aux signes le nom des choses.

La seconde, qui est une suite de la premiere, est que la seule incom-

(a) Ajouté dans la cinquieme édition.

patibilité évidente des termes n'eſt pas une raiſon ſuffiſante pour conclure qu'une propoſition ne ſe pouvant prendre proprement, ſe doit donc expliquer en un ſens de ſigne. Autrement il n'y auroit point de ces propoſitions qui fuſſent extravagantes; & plus elles feroient impoſſibles dans le ſens propre, plus on retomberoit facilement dans le ſens de ſigne: ce qui n'eſt pas néanmoins. Car qui ſouffriroit que ſans autre préparation, & en vertu ſeulement d'une deſtination ſecrete, on dît que la mer eſt le ciel, que la terre eſt la lune, qu'un arbre eſt un Roi? Qui ne voit qu'il n'y auroit point de voie plus courte pour s'acquérir la réputation de folie, que de prétendre introduire ce langage dans le monde? Il faut donc que celui à qui on parle ſoit préparé d'une certaine maniere, afin qu'on ait droit de ſe ſervir de ces ſortes de propoſitions; & il faut remarquer ſur ces préparations qu'il y en a de certainement inſuffiſantes, & d'autres qui ſont certainement ſuffiſantes.

1°. Les rapports éloignés, qui ne paroiſſent point aux ſens ni à la premiere vue de l'eſprit, & qui ne ſe découvrent que par méditation, ne ſuffiſent nullement pour donner d'abord aux ſignes le nom des choſes ſignifiées. Car il n'y a point preſque de choſes entre leſquelles on ne puiſſe trouver de ces ſortes de rapports: & il eſt clair que des rapports qu'on ne voit pas d'abord, ne ſuffiſent point pour conduire au ſens de figure.

2°. Il ne ſuffit pas pour donner à un ſigne le nom de la choſe ſignifiée dans le premier établiſſement qu'on en fait, de ſavoir que ceux à qui on parle le conſiderent déja comme ſigne d'une autre choſe toute différente. On ſait, par exemple, que le laurier eſt ſigne de la victoire, & l'olivier de la paix. Mais cette connoiſſance ne prépare nullement l'eſprit à trouver bon qu'un homme à qui il plaira de rendre le laurier ſigne du Roi de la Chine, & l'olivier du Grand-Seigneur, diſe ſans façon en ſe promenant dans un jardin: Voyez ce laurier; c'eſt le Roi de la Chine: & cet olivier; c'eſt le Grand Turc.

3°. Toute préparation qui applique ſeulement l'eſprit à attendre quelque choſe de grand, ſans le préparer à regarder en particulier une choſe comme ſigne, ne ſuffit nullement pour donner droit d'attribuer à ce ſigne le nom de la choſe ſignifiée dans la premiere inſtitution. La raiſon en eſt claire, parce qu'il n'y a nulle conſéquence directe & prochaine entre l'idée de grandeur & l'idée de ſigne; & ainſi l'une ne conduit point à l'autre.

Mais c'eſt certainement une préparation ſuffiſante pour donner aux ſignes le nom des choſes, quand on voit dans l'eſprit de ceux à qui on parle, que conſidérant certaines choſes comme ſignes, ils ſont en peine ſeulement de ſavoir ce qu'elles ſignifient.

VIII. Cl. N°. III.

Ainsi Joseph a pu répondre à Pharaon, que les sept vaches grasses & les sept épis pleins qu'il avoit vus en songe, étoient sept années d'abondance; & les sept vaches maigres & les sept épis maigres, sept années de stérilité; parce qu'il voyoit que Pharaon n'étoit en peine que de cela, & qu'il lui faisoit intérieurement cette question: Qu'est-ce que ces vaches grasses & maigres, ces épis pleins & vuides sont en signification?

Ainsi Daniel répondit fort raisonnablement à Nabuchodonosor, qu'il étoit la tête d'or; parce qu'il lui avoit proposé le songe qu'il avoit eu d'une statue qui avoit la tête d'or, & qu'il lui en avoit demandé la signification.

Ainsi quand on a proposé une parabole, & qu'on vient à l'expliquer, ceux à qui on parle, considérant déja tout ce qui la compose comme des signes, on a droit dans l'explication de chaque partie, de donner au signe le nom de la chose signifiée.

Ainsi Dieu ayant fait voir au Prophete Ezéchiel en vision, *in spiritu*, un champ plein de morts; & les Prophetes distinguant les visions des réalités, & étant accoutumés à les prendre pour des signes, Dieu lui parla fort intelligiblement en lui disant, que *ces os étoient la maison d'Israël*; c'est-à-dire, qu'ils la signifioient.

Voilà les préparations certaines; & comme on ne voit pas d'autres exemples où l'on convienne que l'on ait donné au signe le nom de la chose signifiée, que ceux où elles se trouvent, on en peut tirer cette maxime de sens commun: que l'on ne donne aux signes le nom des choses que lorsque l'on a droit de supposer qu'ils sont déja regardés comme signes, & que l'on voit dans l'esprit des autres qu'ils sont en peine de savoir non ce qu'ils sont, mais ce qu'ils signifient.

Mais comme la plupart des régles morales ont des exceptions, on pourroit douter s'il n'en faudroit point faire une à celle-ci en un seul cas. C'est quand la chose signifiée est telle qu'elle exige en quelque sorte d'être marquée par un signe: de sorte que si-tôt que le nom de cette chose est prononcé, l'esprit conçoit incontinent, que le sujet auquel on l'a joint est destiné pour la désigner. Ainsi comme les alliances sont ordinairement marquées par des signes extérieurs, si l'on affirmoit le mot d'*alliance* de quelque chose extérieure, l'esprit pourroit être porté à concevoir que l'on l'en affirmeroit comme de son signe; de sorte que quand il y auroit dans l'Ecriture, que *la Circoncision est l'alliance*, peut-être n'y auroit-il rien de surprenant; car l'alliance porte l'idée du signe sur la chose à laquelle elle est jointe. Et ainsi comme celui qui écoute une proposition conçoit l'attribut & les qualités de l'attribut avant qu'il en fasse l'union avec le sujet, on peut supposer que celui qui entend cette proposition, *la Circoncision*

VIII. CL. N°. III. les nations du monde s'étant portées naturellement à les prendre au sens de réalité, & à en exclure le sens de figure. Car les Apôtres ne regardant pas le pain comme un signe, & n'étant point en peine de ce qu'il signifioit, Jesus Christ n'auroit pu donner aux signes le nom des choses, sans parler contre l'usage de tous les hommes, & sans les tromper. Ils pouvoient peut-être regarder ce qui se faisoit comme quelque chose de grand ; mais cela ne suffit pas.

Je n'ai plus à remarquer sur le sujet des signes, auxquels l'on donne le nom des choses, sinon qu'il faut extrêmement distinguer entre les expressions où l'on se sert du nom de la chose pour marquer le signe ; comme quand on appelle un tableau d'Alexandre du nom d'Alexandre ; & celles dans lesquelles le signe étant marqué par son nom propre, ou par un pronom, on en affirme la chose signifiée. Car cette regle, qu'il faut que l'esprit de ceux à qui on parle regarde déja le signe comme signe, & soit en peine de savoir de quoi il est signe, ne s'entend nullement du premier genre d'expressions, mais seulement du second où l'on affirme expressément du signe la chose signifiée. Car on ne se sert de ces expressions que pour apprendre à ceux à qui on parle ce que signifie ce signe : on ne le fait en cette maniere que lorsqu'ils sont suffisamment préparés à concevoir que le signe n'est la chose signifiée qu'en signification & en figure.]

CHAPITRE XV.

De deux sortes de Propositions qui sont de grand usage dans les Sciences ; la Division & la Définition. Et premiérement de la Division.

Il est nécessaire de dire quelque chose en particulier de deux sortes de propositions qui sont de grand usage dans les sciences ; la Division & la Définition.

La division est le partage d'un tout en ce qu'il contient.

Mais comme il y a deux sortes de *tout*, il y a aussi de deux sortes de divisions. Il y *a* un tout composé de plusieurs parties réellement distinctes, appellé en latin *totum*, & dont les parties sont appellées *parties intégrantes*. La division de ce tout s'appelle proprement *partition*. Comme quand on divise une maison en ses appartements, une ville en ses quartiers, un Royaume ou un Etat en ses Provinces, l'homme en corps & en ame, le corps en ses membres. La seule regle de cette division, est de faire des dénombrements bien exacts & auxquels il ne manque rien.

L'autre

L'autre *tout* est appellé en latin *omne*, & ses parties *parties subjectives*, ou *inférieures*; parce que ce tout est un terme commun; & ses parties sont le sujet compris dans son étendue; comme le mot d'*animal* est un tout de cette nature, dont les inférieurs comme *homme & bête*, qui sont compris dans son étendue, sont des parties subjectives. Cette division retient proprement le nom de division, & on en peut remarquer de quatre sortes. VIII. Cl. N°. III.

La premiere est, quand on divise le genre par ses especes. *Toute substance est corps ou esprit: Tout animal est homme ou bête.*

La seconde est, quand on divise le genre par ses différences: *Tout animal est raisonnable ou privé de raison: Tout nombre est pair ou impair: Toute proposition est vraie ou fausse: Toute ligne est droite ou courbe.*

La troisieme est, quand on divise un sujet commun par les accidents opposés dont il est capable, ou selon ses divers inférieurs, ou en divers temps, comme: *Tout astre est lumineux par soi-même, ou seulement par réflexion: Tout corps est en mouvement ou en repos: Tous les François sont nobles ou roturiers: Tout homme est sain ou malade: Tous les peuples se servent pour s'exprimer, ou de la parole seulement, ou de l'écriture outre la parole.*

La quatrieme, d'un accident en ses divers sujets; comme la division des biens en ceux de l'esprit & du corps.

Les regles de la division sont: 1°. qu'elle soit entiere; c'est-à-dire, que les membres de la division comprennent toute l'étendue du terme que l'on divise; comme *pair & impair* comprennent toute l'étendue du terme de *nombre*, n'y en ayant point qui ne soit pair ou impair. Il n'y a presque rien qui fasse faire tant de faux raisonnements, que le défaut d'attention à cette regle; & ce qui trompe est, qu'il y a souvent des termes qui paroissent tellement opposés qu'ils semblent ne point souffrir de milieu, qui ne laissent pas d'en avoir. Ainsi entre ignorant & savant, il y a une certaine médiocrité de suffisance qui tire un homme du rang des ignorants, & qui ne le met pas encore au rang des savants. Entre vicieux & vertueux, il y a aussi un certain état dont on peut dire ce que Tacite dit de Galba, *magis extra vitia quàm cum virtutibus*: car il y a des gens qui n'ayant point de vices grossiers ne sont pas appellés vicieux, & qui ne faisant point de bien ne peuvent point être appellés vertueux, quoique devant Dieu ce soit un grand vice que de n'avoir point de vertu. Entre sain & malade, il y a l'état d'un homme indisposé ou convalescent. Entre le jour & la nuit il y a le crépuscule. Entre les vices opposés il y a le

VIII. CL. N°. III. milieu de la vertu, comme la piété entre l'impiété & la superstition. Et quelquefois ce milieu est double; comme entre l'avarice & la prodigalité, il y a la libéralité, & une épargne louable: entre la timidité qui craint tout, & la témérité qui ne craint rien, il y a la générosité qui ne s'étonne point des périls, & une précaution raisonnable, qui fait éviter ceux auxquels il n'est pas à propos de s'exposer.

La seconde regle, qui est une suite de la premiere, est que les membres de la division soient opposés: comme *pair*, *impair*; *raisonnable*, *privé de raison*. Mais il faut remarquer ce qu'on a déja dit dans la premiere Partie, qu'il n'est pas nécessaire que toutes les différences qui font ces membres opposés soient positives; mais qu'il suffit que l'une le soit, & que l'autre soit le genre seul avec la négation de l'autre différence. Et c'est même par-là qu'on fait que les membres sont plus certainement opposés. Ainsi la différence de la bête d'avec l'homme n'est que la privation de la raison, qui n'est rien de positif: l'imparité, n'est que la négation de la divisibilité en deux parties égales. Le nombre premier n'a rien que n'ait le nombre composé, l'un & l'autre ayant l'unité pour mesure; celui qu'on appelle premier n'étant différent du composé qu'en ce qu'il n'a point d'autre mesure que l'unité.

Néanmoins il faut avouer que c'est le meilleur d'exprimer les différences opposées par des termes positifs quand cela se peut, parce que cela fait mieux entendre la nature des membres de la division. C'est pourquoi la division de la substance en celle qui pense & celle qui est étendue, est beaucoup meilleure que la commune, en celle qui est matérielle, & celle qui est immatérielle; ou bien, en celle qui est corporelle, & celle qui n'est pas corporelle; parce que les mots *d'immatérielle* & *d'incorporelle* ne nous donnent qu'une idée fort imparfaite & fort confuse de ce qui se comprend beaucoup mieux par les mots de *substance qui pense*.

La troisieme regle, qui est une suite de la seconde, est que l'un des membres ne soit pas tellement enfermé dans l'autre, que l'autre en puisse être affirmé, quoiqu'il puisse quelquefois y être enfermé en une autre maniere. Car la ligne est enfermée dans la surface comme le terme de la surface, & la surface dans le solide comme le terme du solide. Mais cela n'empêche pas que l'étendue ne se divise en ligne, surface & solide, parce qu'on ne peut pas dire que la ligne soit surface, ni la surface solide. On ne peut pas au contraire diviser le nombre en pair, impair & quarré; parce que tout nombre quarré étant pair ou impair, il est enfermé dans les deux premiers membres.

On ne doit pas aussi diviser les opinions en vraies, fausses & probables; parce que toute opinion probable est vraie ou fausse. Mais on peut

les diviser premiérement en vraies & en fausses ; & puis diviser les unes & les autres en certaines & en probables. VIII. C I. N°. III.

Ramus & ses partisans se sont fort tourmentés, pour montrer que toutes les divisions ne doivent avoir que deux membres. Tant qu'on le peut faire commodément c'est le meilleur : mais la clarté & la facilité étant ce qu'on doit le plus considérer dans les sciences, on ne doit point rejetter les divisions en trois membres, & plus encore quand elles sont plus naturelles, & qu'on auroit besoin de subdivisions forcées pour les faire toujours en deux membres. Car alors au lieu de soulager l'esprit, qui est le principal fruit de la division, on l'accable par un grand nombre de subdivisions, qu'il est bien plus difficile de retenir, que si tout d'un coup on avoit fait plus de membres à ce que l'on divise. Par exemple, n'est-il pas plus court, plus simple, & plus naturel de dire : *Toute étendue est ou ligne, ou surface, ou solide*, que de dire, comme Ramus, *magnitudo est linea, vel lineatum : Lineatum est superficies, vel solidum.*

Enfin on peut remarquer que c'est un égal défaut de ne faire pas assez & de faire trop de division : l'un n'éclaire pas assez l'esprit, & l'autre le dissipe trop. Crassot, qui est un Philosophe estimable entre les Interpretes d'Aristote, a nui à son Livre par le trop grand nombre de divisions. On retombe par-là dans la confusion que l'on prétend éviter. *Confusum est quidquid in pulverem sectum est.*

CHAPITRE XVI.

De la Définition qu'on appelle Définition de chose.

NOus avons parlé fort au long dans la premiere Partie, des définitions de nom, & nous avons montré qu'il ne les falloit pas confondre avec les définitions des choses ; parce que les définitions des noms sont arbitraires ; au lieu que les définitions des choses ne dépendent point de nous, mais de ce qui est enfermé dans la véritable idée d'une chose ; & ne doivent point être prises pour principes, mais être considérées comme des propositions qui doivent souvent être confirmées par raison, & qui peuvent être combattues. Ce n'est donc que de cette derniere sorte de définition que nous parlons en ce lieu.

Il y en a de deux sortes : l'une plus exacte, qui retient le nom de définition ; l'autre moins exacte, qu'on appelle description.

La plus exacte est celle qui explique la nature d'une chose par ses

VIII. CL. N°. III. attributs essentiels, dont ceux qui sont communs s'appellent *genre*, & ceux qui sont propres, *différence*.

Ainsi on définit l'homme un animal raisonnable; l'esprit une substance qui pense; le corps une substance étendue; Dieu, l'Etre parfait. Il faut, autant que l'on peut, que ce qu'on met pour genre dans la définition soit le genre prochain du défini, & non pas seulement le genre éloigné.

On définit aussi quelquefois par les parties intégrantes; comme lorsqu'on dit que l'homme est une chose composée d'un esprit & d'un corps. Mais alors même il y a quelque chose qui tient lieu de genre comme le mot de chose composée, & le reste tient lieu de différence.

La définition moins exacte qu'on appelle description, est celle qui donne quelque connoissance d'une chose par les accidents qui lui sont propres, & qui la déterminent assez pour en donner quelque idée qui la discerne des autres.

C'est en cette maniere qu'on décrit les herbes, les fruits, les animaux, par leur figure, par leur grandeur, par leur couleur, & autres semblables accidents. C'est de cette nature que sont les descriptions des Poëtes & des Orateurs.

Il y a aussi des définitions ou descriptions qui se font par les causes, par la maniere, par la forme, par la fin, &c. comme si on définit une horloge, une machine de fer composée de diverses roues, dont le mouvement réglé est propre à marquer les heures.

Il y a trois choses nécessaires à une bonne définition : qu'elle soit universelle, qu'elle soit propre, qu'elle soit claire.

1°. Il faut qu'une définition soit universelle; c'est-à-dire, qu'elle comprenne tout le défini. C'est pourquoi la définition commune du *temps*, que c'est *la mesure du mouvement*, n'est peut-être pas bonne; parce qu'il y a grande apparence que le temps ne mesure pas moins le repos que le mouvement: puisqu'on dit aussi-bien qu'une chose a été tant de temps en repos, comme on dit qu'elle s'est remuée pendant tant de temps: de sorte qu'il semble que le temps ne soit autre chose que la durée de la créature, en quelque état qu'elle soit.

2°. Il faut qu'une définition soit propre; c'est-à-dire, qu'elle ne convienne qu'au défini. C'est pourquoi la définition commune des éléments, *un corps simple corruptible*, ne semble pas bonne. Car les corps célestes n'étant pas moins simples que les éléments, par le propre aveu de ces Philosophes, on n'a aucune raison de croire qu'il ne se fasse pas dans les cieux des altérations semblables à celles qui se font sur la terre; puisque, sans parler des cometes, qu'on fait maintenant n'être point formées des exhalaisons de la terre, comme Aristote se l'étoit imaginé, on a dé-

couvert des taches dans le soleil, qui s'y forment & qui s'y dissipent de la même sorte que nos nuages, quoique ce soient de bien plus grands corps.

3°. Il faut qu'une définition soit claire; c'est-à-dire, qu'elle nous serve à avoir une idée plus claire & plus distincte de la chose qu'on définit, & qu'elle nous en fasse, autant qu'il se peut, comprendre la nature; de sorte qu'elle nous puisse aider à rendre raison de ses principales propriétés. C'est ce qu'on doit principalement considérer dans les définitions, & c'est ce qui manque à une grande partie des définitions d'Aristote.

Car qui est celui qui a mieux compris la nature du mouvement par cette définition: *Actus entis in potentia, quatenus in potentia*: l'acte d'un être en puissance en tant qu'il est en puissance? L'idée que la nature nous en fournit n'est-elle pas cent fois plus claire que celle-là, & à qui servit-elle jamais pour expliquer aucune des propriétés du mouvement?

Les quatre célebres définitions de ces quatre premieres qualités, *le sec, l'humide, le chaud, le froid*, ne sont pas meilleures.

Le sec, dit-il, est ce qui est facilement retenu dans ses bornes, & difficilement dans celles d'un autre corps: *quod suo termino facilè continetur, difficulter alieno.*

Et *l'humide* au contraire, ce qui est facilement retenu dans les bornes d'un autre corps, & difficilement dans les siennes: *quod suo termino difficulter continetur, facilè alieno.*

Mais premiérement ces deux définitions conviennent mieux aux corps durs & aux corps liquides, qu'aux corps secs & aux corps humides. Car on dit qu'un air est sec, & qu'un autre air est humide, quoiqu'il soit toujours facilement retenu dans les bornes d'un autre corps, parce qu'il est toujours liquide. Et de plus, on ne voit pas comment Aristote a pu dire, que le feu, c'est-à-dire, la flamme, étoit seche selon cette définition, puisqu'elle s'accommode facilement aux bornes d'un autre corps; d'où vient aussi que Virgile appelle le feu liquide: *& liquidi simul ignis.* Et c'est une vaine subtilité de dire avec Campanella, que le feu étant enfermé, *aut rumpit, aut rumpitur*: car ce n'est point à cause de sa prétendue séchéresse, mais parce que sa propre fumée l'étouffe s'il n'a de l'air. C'est pourquoi il s'accommodera fort bien aux bornes d'un autre corps, pourvu qu'il ait quelque ouverture par où il puisse chasser ce qui s'en exhale sans cesse.

Pour *le chaud*, il le définit, ce qui rassemble les corps semblables, & désunit les dissemblables: *Quod congregat homogenea, & disgregat heterogenea.*

Et *le froid*, ce qui rassemble les corps dissemblables, & désunit les

VIII. CL. N°. III. semblables: *Quod congregat heterogenea, & disgregat homogenea.* Cest ce qui convient quelquefois au chaud & au froid, mais non pas toujours; & ce qui de plus ne sert de rien à nous faire entendre la vraie cause, qui fait que nous appellons un corps chaud & un autre froid. De sorte que le Chancelier Bacon avoit raison de dire, que ces définitions étoient semblables à celles qu'on feroit d'un homme en le définissant, *un animal qui fait des souliers, & qui laboure les vignes.* Le même Philosophe définit la nature: *Principium motûs & quietis in eo in quo est:* Le principe du mouvement & du repos en ce en quoi elle est. Ce qui n'est fondé que sur une imagination qu'il a eue, que les corps naturels étoient en cela différents des corps artificiels, que les naturels avoient en eux le principe de leur mouvement, & que les artificiels ne l'avoient que dehors. Au lieu qu'il est évident & certain, que nul corps ne se peut donner le mouvement à soi-même, parce que la matiere étant de soi-même indifférente au mouvement & au repos, ne peut être déterminée à l'un ou à l'autre que par une cause étrangere: ce qui ne pouvant aller à l'infini, il faut nécessairement que ce soit Dieu qui ait imprimé le mouvement dans la matiere, & que ce soit lui qui l'y conserve.

La célebre définition de l'ame paroît encore plus défectueuse: *Actus primus corporis naturalis organici potentiâ vitam habentis. L'acte premier du corps naturel organique, qui a la vie en puissance.* On ne sait ce qu'il a voulu définir. Car si c'est l'ame en tant qu'elle est commune aux hommes & aux bêtes, c'est une chimere qu'il a défini, n'y ayant rien de commun entre ces deux choses. 2°. Il a expliqué un terme obscur par quatre ou cinq plus obscurs. Et pour ne parler que du mot *vie*, l'idée qu'on a de la vie n'est pas moins confuse que celle qu'on a de l'ame, ces deux termes étant également ambigus & équivoques.

Voilà quelques regles de la division & de la définition. Mais quoiqu'il n'y ait rien de plus important dans les sciences que de bien diviser & de bien définir, il n'est pas nécessaire d'en rien dire ici davantage, parce que cela dépend beaucoup plus de la connoissance de la matiere que l'on traite, que des regles de la Logique.

VIII. Cl. N°. III.

CHAPITRE XVII. (*a*)

De la conversion des Propositions: où l'on explique plus à fond la nature de l'affirmation & de la négation, dont cette conversion dépend. Et premièrement de la nature de l'affirmation.

J'Ai réservé jusques ici à parler de la conversion des propositions, parce que de-là dépendent les fondements de toute l'argumentation dont nous devons traiter dans la Partie suivante; & ainsi il a été bon que cette matière ne fût pas éloignée de ce que nous avons à dire du raisonnement, quoique pour la bien traiter, il faille reprendre quelque chose de ce que nous avons dit de l'affirmation & de la négation, & expliquer à fond la nature de l'une & de l'autre.

Il est certain que nous ne saurions exprimer une proposition aux autres, que nous ne nous servions de deux idées: l'une pour le sujet, & l'autre pour l'attribut; & d'un autre mot qui marque l'union que notre esprit y conçoit.

Cette union ne se peut mieux exprimer que par les paroles mêmes dont on se sert pour affirmer, en disant qu'une chose est une autre chose.

Et de-là il est clair que la nature de l'affirmation est d'unir & d'identifier, pour le dire ainsi, le sujet avec l'attribut; puisque c'est ce qui est signifié par le mot *est*.

Et il s'ensuit aussi, qu'il est de la nature de l'affirmation, de mettre l'attribut dans tout ce qui est exprimé dans le sujet, selon l'étendue qu'il a dans la proposition; comme quand je dis que *tout homme est animal*, je veux dire & je signifie, que tout ce qui est homme est aussi animal, & ainsi je conçois l'animal dans tous les hommes.

Que si je dis seulement *que quelque homme est juste*, je ne mets pas *juste* dans tous les hommes, mais seulement dans quelque homme.

Mais il faut pareillement considérer ici ce que nous avons déja dit, qu'il faut distinguer dans les idées la compréhension de l'extension, & que la compréhension marque les attributs contenus dans une idée, & l'extension, les sujets qui contiennent cette idée.

Car il s'ensuit de-là, qu'une idée est toujours affirmée selon sa com-

(*a*) Les Chapitres suivants sont un peu difficiles à comprendre, & ne sont nécessaires que pour la spéculation. C'est pourquoi ceux qui ne voudront pas se fatiguer l'esprit à des choses peu utiles pour la pratique, les peuvent passer.

VIII. Cl. N°. III. prehension; parce qu'en lui ôtant quelqu'un de ses attributs essentiels, on la détruit & on l'anéantit entiérement, & ce n'est plus la même idée. Et par conséquent quand elle est affirmée, elle l'est toujours selon tout ce qu'elle comprend en soi. Ainsi quand je dis qu'*un rectangle est un parallélogramme*, j'affirme du rectangle tout ce qui est compris dans l'idée du parallélogramme. Car s'il y avoit quelque partie de cette idée qui ne convînt pas au rectangle, il s'ensuivroit que l'idée entiere ne lui conviendroit pas, mais seulement une partie. Et partant, le mot de parallélogramme, qui signifie l'idée totale, devroit être nié & non affirmé du rectangle. On verra que c'est le principe de tous les argumens affirmatifs.

Et il s'ensuit au contraire, que l'idée de l'attribut n'est pas prise selon toute son extension, à moins que son extension ne fût pas plus grande que celle du sujet.

Car si je dis que *tous les impudiques seront damnés*, je ne dis pas qu'ils seront eux seuls tous les damnés; mais qu'ils seront du nombre des damnés.

Ainsi l'affirmation mettant l'idée de l'attribut dans le sujet, c'est proprement le sujet qui détermine l'extension de l'attribut dans la proposition affirmative, & l'identité qu'elle marque, regarde l'attribut comme resserré dans une étendue égale à celle du sujet, & non pas dans toute sa généralité, s'il en a une plus grande que le sujet. Car il est vrai que les lions sont tous animaux; c'est-à-dire, que chacun des lions enferme l'idée d'animal; mais il n'est pas vrai qu'ils soient tous les animaux.

J'ai dit que l'attribut n'est pas pris dans toute sa généralité, s'il en a une plus grande que le sujet. Car n'étant restreint que par le sujet, si le sujet est aussi général que cet attribut, il est clair qu'alors l'attribut demeurera dans toute sa généralité, puisqu'il en aura autant que le sujet, & que nous supposons que par sa nature il n'en peut avoir davantage.

De-là on peut recueillir ces quatre Axiomes indubitables.

PREMIER AXIOME.

L'attribut est mis dans le sujet par la proposition affirmative, selon toute l'extension que le sujet a dans la proposition. C'est-à-dire, que si le sujet est universel, l'attribut est conçu dans toute l'extension du sujet; & si le sujet est particulier, l'attribut n'est conçu que dans une partie de l'extension du sujet. Il y a des exemples ci-dessus.

SECOND

SECOND AXIOME.

L'attribut d'une proposition affirmative est affirmé selon toute sa compréhension; c'est-à-dire, selon tous ses attributs. La preuve en est ci-dessus.

TROISIEME AXIOME.

L'attribut d'une proposition affirmative n'est point affirmé selon toute son extension, si elle est de soi-même plus grande que celle du sujet. La preuve en est ci-dessus.

QUATRIEME AXIOME.

L'extension de l'attribut est resserrée par celle du sujet, en sorte qu'il ne signifie plus que la partie de son extension qui convient au sujet; comme quand on dit que les hommes sont animaux, le mot d'animal ne signifie plus tous les animaux, mais seulement les animaux qui sont hommes.

CHAPITRE XVIII.

De la conversion des Propositions affirmatives.

ON appelle conversion d'une proposition, lorsqu'on change le sujet en attribut, & l'attribut en sujet, sans que la proposition cesse d'être vraie, si elle l'étoit auparavant; ou plutôt en sorte qu'il s'ensuive nécessairement de la conversion qu'elle est vraie, supposé qu'elle le fût.

Or ce que nous venons de dire fera entendre facilement, comment cette conversion se doit faire. Car comme il est impossible qu'une chose soit jointe & unie à une autre, que cette autre ne soit jointe aussi à la premiere, & qu'il s'ensuit fort bien que si A est joint à B, B aussi est joint à A, il est clair qu'il est impossible que deux choses soient conçues comme identifiées, qui est la plus parfaite de toutes les unions, que cette union ne soit réciproque; c'est-à-dire, que l'on ne puisse faire une affirmation mutuelle des deux termes unis en la maniere qu'ils sont unis. Ce qui s'appelle conversion.

Ainsi comme dans les propositions particulieres affirmatives; par exemple, lorsqu'on dit, *quelque homme est juste*, le sujet & l'attribut sont tous deux particuliers, le sujet d'*homme* étant particulier par la marque

VIII. CL. N°. III. de particularité que l'on y ajoute, & l'attribut *juste* l'étant aussi, parce que son étendue étant resserrée par celle du sujet, il ne signifie que la seule justice qui est en quelque homme; il est évident que si quelque homme est identifié avec quelque juste, quelque juste aussi est identifié avec quelque homme; & qu'ainsi il n'y a qu'à changer simplement l'attribut en sujet, en gardant la même particularité, pour convertir ces sortes de propositions.

On ne peut pas dire la même chose des propositions universelles affirmatives, à cause que dans ces propositions il n'y a que le sujet qui soit universel; c'est-à-dire, qui soit pris selon toute son étendue, & que l'attribut au contraire est limité & restreint; & partant, lorsqu'on le rendra sujet par la conversion, il lui faudra garder sa même restriction, & y ajouter une marque qui le détermine, de peur que l'on ne le prenne généralement. Ainsi quand je dis que *l'homme est animal*, j'unis l'idée d'*homme* avec celle d'*animal*, restreinte & resserrée aux seuls hommes. Et partant, quand je voudrois envisager cette union comme par une autre face, & commençant par l'*animal*, en affirmant ensuite l'*homme*, il faut conserver à ce terme sa même restriction, & de peur que l'on ne s'y trompe, y ajouter quelque note de détermination.

De sorte que de ce que les propositions affirmatives ne se peuvent convertir qu'en particulieres affirmatives, on ne doit pas conclure qu'elles se convertissent moins proprement que les autres; mais comme elles sont composées d'un sujet général & d'un attribut restreint, il est clair que lorsqu'on les convertit, en changeant l'attribut en sujet, elles doivent avoir un sujet restreint & resserré; c'est-à-dire, particulier.

De-là on doit tirer ces deux regles.

Premiere Regle.

Les propositions universelles affirmatives se peuvent convertir, en ajoutant une marque de particularité à l'attribut devenu sujet.

Seconde Regle.

Les propositions particulieres affirmatives se doivent convertir sans aucune addition ni changement; c'est-à-dire, en retenant pour l'attribut, devenu sujet, la marque de particularité qui étoit au premier sujet.

Mais il est aisé de voir que ces deux regles se peuvent réduire à une seule, qui les comprendra toutes deux.

L'attribut étant restreint par le sujet dans toutes les propositions affirma-

tives, si on le veut faire devenir sujet, il lui faut conserver sa restriction; & par conséquent lui donner une marque de particularité, soit que le premier sujet fût universel, soit qu'il fût particulier. VIII. C. I. Nº. III.

Néanmoins il arrive assez souvent que des propositions universelles affirmatives se peuvent convertir en d'autres universelles. Mais c'est seulement lorsque l'attribut n'a pas de soi-même plus d'étendue que le sujet, comme lorsqu'on affirme la différence ou le propre de l'espece, ou la définition du défini. Car alors l'attribut n'étant point restreint, se peut prendre dans la conversion aussi généralement que se prenoit le sujet: *Tout homme est raisonnable. Tout raisonnable est homme.*

Mais ces conversions n'étant véritables qu'en des rencontres particulieres, on ne les compte point pour de vraies conversions, qui doivent être certaines & infaillibles par la seule disposition des termes.

CHAPITRE XIX.

De la nature des Propositions négatives.

La nature d'une proposition négative ne se peut exprimer plus clairement, qu'en disant, que c'est concevoir qu'une chose n'est pas une autre.

Mais afin qu'une chose ne soit pas une autre, il n'est pas nécessaire qu'elle n'ait rien de commun avec elle, & il suffit qu'elle n'ait pas tout ce que l'autre a; comme il suffit, afin qu'une bête ne soit pas homme, qu'elle n'ait pas tout ce qu'a l'homme, & il n'est pas nécessaire qu'elle n'ait rien de ce qui est dans l'homme. Et de-là on peut tirer cet Axiome.

CINQUIEME AXIOME.

La proposition négative ne sépare pas du sujet toutes les parties contenues dans la compréhension de l'attribut: mais elle sépare seulement l'idée totale & entiere, composée de tous ces attributs unis.

Si je dis que la matiere n'est pas une substance qui pense, je ne dis pas pour cela qu'elle n'est pas substance; mais je dis qu'elle n'est pas substance *pensante*, qui est l'idée totale & entiere que je nie de la matiere.

Il en est tout au contraire de l'extension de l'idée. Car la proposition négative sépare du sujet l'idée de l'attribut selon toute son extension. Et la raison en est claire. Car être sujet d'une idée, & être contenu dans son extension, n'est autre chose qu'enfermer cette idée; & par consé-

VIII. C L. N°. III. quent quand on dit, qu'une idée n'en enferme pas une autre, qui est c qu'on appelle nier, on dit qu'elle n'est pas un des sujets de cette idée. Ainsi, si je dis que l'homme n'est pas un être insensible, je veux dire qu'il n'est aucun des êtres insensibles, & par conséquent je les sépare tous de lui. Et de-là on peut tirer cet autre Axiome.

SIXIEME AXIOME.

L'attribut d'une proposition négative est toujours pris généralement. Ce qui se peut aussi exprimer ainsi plus distinctement : *Tous les sujets d'une idée qui est niée d'une autre, sont aussi niés de cette autre idée ;* c'est-à-dire, qu'une idée est toujours niée selon toute son extension. Si le triangle est nié des quarrés, tout ce qui est triangle sera nié du quarré. On exprime ordinairement dans l'Ecole cette regle en ces termes, qui ont le même sens: *Si on nie le genre, on nie aussi l'espece.* Car l'espece est un sujet du genre; l'homme est un sujet d'animal, parce qu'il est contenu dans son extension.

Non seulement les propositions négatives séparent l'attribut du sujet selon toute l'extension de l'attribut; mais elles séparent aussi cet attribut du sujet selon toute l'extension qu'a le sujet dans la proposition; c'est-à-dire, qu'elle l'en sépare universellement, si le sujet est universel, & particuliérement, s'il est particulier. Si je dis que *nul vicieux n'est heureux*, je sépare toutes les personnes heureuses de toutes les personnes vicieuses. Si je dis que *quelque Docteur n'est pas docte*, je sépare docte de quelque Docteur : & de-là on doit tirer cet Axiome.

SEPTIEME AXIOME.

Tout attribut nié d'un sujet, est nié de tout ce qui est contenu dans l'étendue qu'a ce sujet dans la proposition.



TROISIEME PARTIE DE LA LOGIQUE.

Du Raisonnement.

CEtte Partie, que nous avons maintenant à traiter, qui comprend les regles du raisonnement, est estimée la plus importante de la Logique, & c'est presque l'unique qu'on y traite avec quelque soin. Mais il y a sujet de douter si elle est aussi utile qu'on se l'imagine. La plupart des erreurs des hommes, comme nous avons déja dit ailleurs, viennent bien plus de ce qu'ils raisonnent sur de faux principes, que non pas de ce qu'ils raisonnent mal suivant leurs principes. Il arrive rarement qu'on se laisse tromper par des raisonnements qui ne soient faux que parce que la conséquence en est mal tirée : & ceux qui ne seroient pas capables d'en reconnoître la fausseté par la seule lumiere de la raison, ne le seroient pas ordinairement d'entendre les regles que l'on en donne, & encore moins de les appliquer. Néanmoins, quand on ne considéreroit ces regles que comme des vérités spéculatives, elles serviroient toujours à exercer l'esprit : & de plus on ne peut nier qu'elles n'aient quelque usage en quelques rencontres, & à l'égard de quelques personnes qui étant d'un naturel vif & pénétrant ne se laissent quelquefois tromper par de fausses conséquences, que faute d'attention ; à quoi la réflexion qu'ils feroient sur ces regles seroit capable de remédier. Quoi qu'il en soit, voilà ce qu'on en dit ordinairement, & quelque chose même de plus que ce qu'on en dit.

CHAPITRE PREMIER.

De la Nature du raisonnement, & des diverses especes qu'il y en peut avoir.

LA nécessité du raisonnement n'est fondée que sur les bornes étroites de l'esprit humain, qui ayant à juger de la vérité ou de la fausseté d'une proposition, qu'alors on appelle *question*, ne le peut pas toujours faire

Il est vrai que l'on n'exprime pas toujours les deux prémisses, parce que souvent une seule suffit pour en faire concevoir deux à l'esprit. Et quand on n'exprime ainsi que deux propositions, cette sorte de raisonnement s'appelle *enthymême*, qui est un véritable syllogisme dans l'esprit, parce qu'il supplée la proposition qui n'est pas exprimée; mais qui est imparfait dans l'expression, & ne conclut qu'en vertu de cette proposition sous-entendue.

J'ai dit qu'il y avoit au moins trois propositions dans un raisonnement; mais il y en pourroit avoir beaucoup davantage sans qu'il fût pour cela défectueux, pourvu qu'on garde toujours les regles. Car si après avoir consulté une troisieme idée, pour savoir si un attribut convient ou ne convient pas à un sujet, & l'avoir comparée avec un des termes, je ne sais pas encore s'il convient ou ne convient pas au second terme, j'en pourrois choisir un quatrieme pour m'en éclaircir, & un cinquieme si celui-là ne suffit pas, jusqu'à ce que je vinsse à un terme qui liât l'attribut de la conclusion avec le sujet.

Si je doute, par exemple, *Si les avares sont misérables*, je pourrai considérer d'abord que les avares sont pleins de desirs & de passions. Si cela ne me donne pas lieu de conclure, *donc ils sont misérables*, j'examinerai ce que c'est que d'être pleins de desirs; & je trouverai dans cette idée celle de manquer de beaucoup de choses que l'on desire, & la misère dans cette privation de ce que l'on desire; ce qui me donnera lieu de former ce raisonnement: *Les avares sont pleins de desirs: Ceux qui sont pleins de desirs manquent de beaucoup de choses, parce qu'il est impossible qu'ils satisfassent tous leurs desirs: Ceux qui manquent de ce qu'ils desirent sont misérables; donc les avares sont misérables.*

Ces sortes de raisonnements composés de plusieurs propositions, dont la seconde dépend de la premiere, & ainsi du reste, s'appellent *sorites*: & ce sont ceux qui sont les plus ordinaires dans les Mathématiques. Mais parce que quand ils sont longs, l'esprit a plus de peine à les suivre, & que le nombre de trois propositions est assez proportionné avec l'étendue de notre esprit, on a pris plus de soin d'examiner les regles des bons & des mauvais syllogismes, c'est-à-dire, des arguments de trois propositions: ce qu'il est bon de suivre, parce que les regles qu'on en donne se peuvent facilement appliquer à tous les raisonnements composés de plusieurs propositions, d'autant qu'ils se peuvent tous réduire en syllogismes, s'ils sont bons.

CHAPITRE

CHAPITRE II.

ivision des Syllogiſmes en ſimples, & en conjonctifs; & des ſimples en incomplexes & en complexes.

Es ſyllogiſmes ſont ou *ſimples* ou *conjonctifs.* Les *ſimples* ſont ceux ù le moyen n'eſt joint à la fois qu'à un des termes de la concluſion. es *conjonctifs* ſont ceux où il eſt joint à tous les deux. Ainſi cet arguient eſt ſimple.

Tout bon Prince eſt aimé de ſes ſujets:
Tout Roi pieux eſt bon Prince:
Donc tout Roi pieux eſt aimé de ſes ſujets.

Parce que le moyen eſt joint ſéparément avec *Roi pieux* qui eſt le ſujet de la concluſion, & avec *aimé de ſes ſujets* qui en eſt l'attribut. Mais celui-ci eſt conjonctif par une raiſon contraire:

Si un Etat électif eſt ſujet aux diviſions, il n'eſt pas de longue durée:
Or un Etat électif eſt ſujet aux diviſions:
Donc un Etat électif n'eſt pas de longue durée:

puiſqu'*Etat électif*, qui eſt le ſujet, & *de longue durée* qui eſt l'attribut, entrent dans la majeure.

Comme ces deux ſortes de ſyllogiſmes ont leurs regles ſéparées, nous en traiterons ſéparément.

Les ſyllogiſmes ſimples, qui ſont ceux où le moyen eſt joint ſéparément avec chacun des termes de la concluſion, ſont encore de deux ſortes.

Les uns, où chaque terme eſt joint tout entier avec le moyen; ſavoir avec l'attribut tout entier dans la majeure, & avec le ſujet tout entier dans la mineure.

Les autres, où la concluſion étant complexe, c'eſt-à-dire, composée de termes complexes, on ne prend qu'une partie du ſujet, ou une partie de l'attribut, pour joindre avec le moyen dans l'une des propoſitions; & on prend tout le reſte qui n'eſt plus qu'un ſeul terme, pour joindre avec le moyen dans l'autre propoſition. Comme dans cet argument:

La Loi divine oblige d'honorer les Rois:
Louis XIV eſt Roi:
Donc la Loi divine oblige d'honorer Louis XIV.

Nous appellerons les premieres ſortes d'arguments, démêlés & incomplexes, & les autres impliqués ou complexes; non que tous ceux où il y a des propoſitions complexes ſoient de ce dernier genre, mais parce

VIII. C L. N°. III. qu'il n'y en a point de ce dernier genre où il n'y ait des propositions complexes.

Or quoique les regles qu'on donne ordinairement pour les syllogismes simples, puissent avoir lieu dans tous les syllogismes complexes en les renversant, néanmoins parce que la force de la conclusion ne dépend point de ce renversement-là, nous n'appliquerons ici les regles des syllogismes simples qu'aux incomplexes, en réservant de traiter à part des syllogismes complexes.

CHAPITRE III. (a)

Regles générales des syllogismes simples incomplexes.

NOus avons déja vu dans les Chapitres précédents, qu'un syllogisme simple ne doit avoir que trois termes, les deux termes de la conclusion & un seul moyen, dont chacun étant répété deux fois, il s'en fait trois propositions: la majeure où entre le moyen & l'attribut de la conclusion appellé le grand terme; la mineure où entre aussi le moyen & le sujet de la conclusion appellé le petit terme; & la conclusion dont le petit terme est le sujet, & le grand terme l'attribut.

Mais parce qu'on ne peut pas tirer toutes sortes de conclusions de toutes sortes de prémisses, il y a des regles générales, qui font voir qu'une conclusion ne sauroit être bien tirée dans un syllogisme où elles ne sont pas observées. Et ces regles sont fondées sur les axiomes qui ont été établis dans la seconde Partie touchant la nature des propositions affirmatives & négatives, universelles & particulieres; tels que sont ceux-ci, qu'on ne fera que proposer, ayant été prouvés ailleurs.

1°. Les propositions particulieres sont enfermées dans les générales de même nature, & non les générales dans les particulieres, I. dans A. & O. dans E. & non A. dans I. ni E. dans O.

2°. Le sujet d'une proposition, pris universellement ou particuliérement, est ce qui la rend universelle ou particuliere.

3°. L'attribut d'une proposition affirmative n'ayant jamais plus d'étendue que le sujet, est toujours considéré comme pris particuliérement; parce que ce n'est que par accident s'il est quelquefois pris généralement.

(a) Ce Chapitre & les suivants, jusques au douzieme, sont de ceux dont il est parlé dans le Discours, qui contiennent des choses subtiles & nécessaires pour la spéculation de la Logique, mais qui sont de peu d'usage.

4°. L'attribut d'une proposition négative est toujours pris généralement. VIII. C L. N°. III.

Ce sont principalement sur ces axiomes que sont fondées les regles générales des syllogismes, qu'on ne sauroit violer sans tomber en de faux raisonnements.

Premiere Regle.

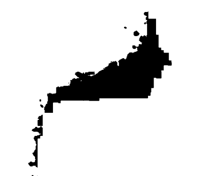
Le moyen ne peut être pris deux fois particuliérement, mais il doit être pris au moins une fois universellement.

Car devant unir ou désunir les deux termes de la conclusion, il est clair qu'il ne le peut faire s'il est pris pour deux parties différentes d'un même tout; parce que ce ne sera pas peut-être la même partie qui sera unie ou désunie de ces deux termes. Or étant pris deux fois particuliérement, il peut être pris pour deux différentes parties du même tout; & par conséquent on n'en pourra rien conclure au moins nécessairement: ce qui suffit pour rendre un argument vicieux, puisqu'on n'appelle bon syllogisme, comme on vient de dire, que celui dont la conclusion ne peut être fausse, les prémisses étant vraies. Ainsi dans cet argument: *Quelque homme est saint: quelque homme est voleur: Donc quelque voleur est saint*, le mot d'*homme* étant pris pour diverses parties des hommes, ne peut unir *voleur* avec *saint*, parce que ce n'est pas le même homme qui est saint & qui est voleur.

On ne peut pas dire le même du sujet & de l'attribut de la conclusion. Car encore qu'ils soient pris deux fois particuliérement, on les peut néanmoins unir ensemble, en unissant un de ces termes au moyen dans toute l'étendue du moyen. Car il s'ensuit de-là fort bien que si ce moyen est uni dans quelqu'une de ses parties à quelque partie de l'autre terme, ce premier terme que nous avons dit être joint à tout le moyen, se trouvera joint aussi avec le terme auquel quelque partie du moyen est joint. S'il y a quelques François dans chaque maison de Paris, & qu'il y ait des Allemands en quelque maison de Paris, il y a des maisons où il y a tout ensemble un François & un Allemand.

Si quelques riches sont sots,
Et que tout riche soit honoré,
Il y a des sots honorés.

Car ces riches qui sont sots, sont aussi honorés, puisque tous les riches sont honorés, & par conséquent, dans ces riches sots & honorés les qualités de sot & d'honoré sont jointes ensemble.



VIII. C L.
N°. III.

SECONDE REGLE.

Les termes de la conclusion ne peuvent point être pris plus universellement dans la conclusion que dans les prémisses.

C'est pourquoi lorsque l'un ou l'autre est pris universellement dans la conclusion, le raisonnement sera faux s'il est pris particuliérement dans les deux premieres propositions.

La raison est, qu'on ne peut rien conclure du particulier au général (selon le premier axiome). Car de ce que quelque homme est noir, on ne peut pas conclure que tout homme est noir.

PREMIER COROLLAIRE.

Il doit toujours y avoir dans les prémisses un terme universel de plus que dans la conclusion. Car tout terme qui est général dans la conclusion le doit aussi être dans les prémisses. Et de plus, le moyen y doit être pris au moins une fois généralement.

SECOND COROLLAIRE.

Lorsque la conclusion est négative, il faut nécessairement que le grand terme soit pris généralement dans la majeure. Car il est pris généralement dans la conclusion négative (par le quatrieme axiome) & par conséquent il doit aussi être pris généralement dans la majeure (par la deuxieme regle).

TROISIEME COROLLAIRE.

La majeure d'un argument, dont la conclusion est négative, ne peut jamais être une particuliere affirmative. Car le sujet & l'attribut d'une proposition affirmative sont tous deux pris particuliérement (par le second & troisieme axiome), Et ainsi le grand terme n'y seroit pris que particuliérement, contre le second Corollaire.

QUATRIEME COROLLAIRE.

Le petit terme est toujours dans la conclusion comme dans les prémisses; c'est-à-dire, que comme il ne peut être que particulier dans la conclusion quand il est particulier dans les prémisses, il peut au contraire être toujours général dans la conclusion quand il l'est dans les

VIII. Cl. N°. III.

Quatrieme Regle.

On ne peut prouver une conclusion négative par deux propositions affirmatives.

Car de ce que les deux termes de la conclusion sont unis avec un troisieme, on ne peut pas prouver qu'ils soient désunis entr'eux.

Cinquieme Regle.

La conclusion suit toujours la plus foible partie; c'est-à-dire, que s'il y a une des deux propositions négatives, elle doit être négative; & s'il y en a une particuliere, elle doit être particuliere.

La preuve en est, que s'il y a une proposition négative, le moyen est désuni de l'une des parties de la conclusion; & partant il est incapable de les unir: ce qui est nécessaire pour conclure affirmativement.

Et s'il y a une proposition particuliere, la conclusion n'en peut être générale. Car si la conclusion est générale affirmative, le sujet étant universel, il doit être aussi universel dans la mineure; & par conséquent il en doit être le sujet, l'attribut n'étant jamais pris généralement dans les propositions affirmatives. Donc le moyen joint à ce sujet sera particulier dans la mineure. Donc il sera général dans la majeure; parce qu'autrement il seroit deux fois particulier. Donc il en sera le sujet, & par conséquent cette majeure sera aussi universelle. Et ainsi il ne peut y avoir de proposition particuliere dans un argument affirmatif dont la conclusion est générale.

Cela est encore plus clair dans les conclusions universelles négatives. Car de-là il s'ensuit qu'il doit y avoir trois termes universels dans les deux prémisses, suivant le premier corollaire. Or comme il y doit avoir une proposition affirmative par la troisieme regle, dont l'attribut est pris particuliérement, il s'ensuit que tous les autres trois termes sont pris universellement, & par conséquent les deux sujets des deux propositions, ce qui les rend universelles. Ce qu'il falloit démontrer.

Sixieme Corollaire.

Ce qui conclut le général, conclut le particulier. Ce qui conclut A, conclut I. ce qui conclut E, conclut O. Mais ce qui conclut le particulier, ne conclut pas pour cela le général. C'est une suite de la regle précédente & du premier axiome. Mais il faut remarquer qu'il a plu aux hommes de ne considérer les especes de syllogismes que selon la plus noble conclusion qui est la générale: de sorte qu'on ne compte point

pour une espece particuliere de syllogisme, celui où l'on ne conclut le particulier que parce qu'on ne peut aussi conclure le général. VIII. Cl. N°. III.

C'est pourquoi il n'y a point de syllogisme où la majeure étant A, & la mineure E, la conclusion soit O. Car (par le cinquieme corollaire) la conclusion d'une mineure universelle négative peut toujours être générale. De sorte que si on ne la peut pas tirer générale, ce sera parce qu'on n'en pourra tirer aucune. Ainsi A. E. O. n'est jamais un syllogisme à part, mais seulement en tant qu'il peut être enfermé dans A. E. E.

Sixieme Regle.

De deux propositions particulieres il ne s'ensuit rien.

Car si elles sont toutes deux affirmatives, le moyen y sera pris deux fois particuliérement; soit qu'il soit sujet (par le second axiome) soit qu'il soit attribut (par le troisieme axiome). Or par la premiere regle on ne conclut rien par un syllogisme dont le moyen est pris deux fois particuliérement.

Et s'il y en avoit une négative, la conclusion l'étant aussi (par la regle précédente) il doit y avoir au moins deux termes universels dans les prémisses (suivant le second corollaire.) Donc il doit y avoir une proposition universelle dans ces deux prémisses, étant impossible de disposer en sorte trois termes en deux propositions où il doit y avoir deux termes pris universellement, que l'on ne fasse ou deux attributs négatifs, ce qui seroit contre la troisieme regle, ou quelqu'un des sujets universels, ce qui fait la proposition universelle.

CHAPITRE IV.

Des figures & des modes des syllogismes en général. Qu'il ne peut y avoir que quatre figures.

Après l'établissement des regles générales, qui doivent être nécessairement observées dans tous les syllogismes simples, il reste à voir combien il peut y avoir de ces sortes de syllogismes.

On peut dire en général qu'il y en a autant de sortes qu'il peut y avoir de différentes manieres de disposer, en gardant ces regles, les trois propositions d'un syllogisme, & les trois termes dont elles sont composées.

La disposition des trois propositions selon leurs quatre différences A. E. I. O. s'appelle *mode*.

VIII. Cl. N°. III. Et la disposition des trois termes, c'est-à-dire, du moyen avec les trois termes de la conclusion, s'appelle *figure*.

Or on peut compter combien il peut y avoir de modes concluants, à n'y considérer point les différentes figures selon lesquelles un même mode peut faire divers syllogismes. Car par la doctrine des combinaisons, quatre termes (comme sont A. E. I. O.) étant pris trois à trois, ne peuvent être différemment arrangés qu'en soixante-quatre manieres. Mais de ces soixante-quatre diverses manieres, ceux qui voudront prendre la peine de les considérer chacune à part, trouveront qu'il y en a.

Vingt-huit excluses par la troisieme & la sixieme regle; qu'on ne conclut rien de deux négatives & de deux particulieres.

Dix-huit par la cinquieme, que la conclusion suit la plus foible partie.

Six par la quatrieme, qu'on ne peut conclure négativement de deux affirmatives.

Une; savoir, I. E. O, par le troisieme corollaire des regles générales.

Une; savoir, A. E. O, par le sixieme corollaire des regles générales.

Ce qui fait en tout cinquante-quatre. Et par conséquent il ne reste que dix modes concluants.

Quatre affirmatifs.	Six négatifs.
A. A. A.	E. A. E.
A. I. I.	A. E. E.
A. A. I.	E. A. O.
I. A. I.	A. O. O.
	O. A. O.
	E. I. O.

Mais cela ne fait pas qu'il n'y ait que dix especes de syllogismes; parce qu'un seul de ces modes en peut faire diverses especes, selon l'autre maniere d'où se prend la diversité des syllogismes, qui est la différente disposition des trois termes que nous avons déja dit s'appeller *figure*.

Or pour cette disposition des trois termes, elle ne peut regarder que les deux premieres propositions, parce que la conclusion est supposée avant qu'on fasse le syllogisme pour la prouver. Et ainsi le moyen ne se pouvant arranger qu'en quatre manieres différentes avec les deux termes de la conclusion, il n'y a aussi que quatre figures possibles.

Car ou le moyen est *sujet en la majeure, & attribut en la mineure.* Ce qui fait la premiere *figure.*

Ou il est *attribut en la majeure & en la mineure.* Ce qui fait la seconde *figure.*

Ou il est *sujet en l'une & en l'autre.* Ce qui fait la troisieme *figure.*

Ou il est enfin *attribut dans la majeure, & sujet en la mineure.* Ce qui peut faire une quatrieme *figure;* étant certain que l'on peut conclure quelquefois

quelquefois nécessairement en cette maniere, ce qui suffit pour faire un vrai syllogisme. On en verra des exemples ci-après. VIII. Cl. N°. III.

Néanmoins parce qu'on ne peut conclure de cette quatrieme maniere, qu'en une façon qui n'est nullement naturelle, & où l'esprit ne se porte jamais, Aristote & ceux qui l'ont suivi n'ont pas donné à cette maniere de raisonner le nom de figure. Galien a soutenu le contraire : & il est clair que ce n'est qu'une dispute de mots, qui se doit décider en leur faisant dire de part & d'autre ce qu'ils entendent par le mot de figure.

Mais ceux-là se trompent sans doute qui prennent pour une quatrieme figure, qu'ils accusent Aristote de n'avoir pas reconnue, les arguments de la premiere dont la majeure & la mineure sont transposées, comme lorsque l'on dit : *Tout corps est divisible : tout ce qui est divisible est imparfait. Donc tout corps est imparfait.* Je m'étonne que M. Gassendi soit tombé dans cette erreur : car il est ridicule de prendre pour la majeure d'un syllogisme la proposition qui se trouve la premiere, & pour mineure celle qui se trouve la seconde : si cela étoit, il faudroit prendre souvent la conclusion même pour la majeure ou la mineure d'un argument, puisque c'est assez souvent la premiere ou la seconde des trois propositions qui le composent, comme dans ces vers d'Horace la conclusion est la premiere, la mineure la seconde, & la majeure la troisieme.

Quî melior servo, qui liberior sit avarus,
In triviis fixum cùm se demittit ob assem,
Non video : nam qui cupiet, metuet quoque ; porro
Qui metuens vivit, liber mihi non erit unquam.

Car tout cela se réduit à cet argument :

Celui qui est dans de continuelles appréhensions n'est point libre :
Tout avare est dans de continuelles appréhensions :
Donc nul avare n'est libre.

Il ne faut donc point avoir égard au simple arrangement local des propositions, qui ne change rien dans l'esprit ; mais on doit prendre pour syllogismes de la premiere figure, tous ceux où le milieu est sujet dans la proposition où se trouve le grand terme (c'est-à-dire, l'attribut de la conclusion) & attribut dans celle où se trouve le petit terme (c'est-à-dire, le sujet de la conclusion). Et ainsi il ne reste pour quatrieme figure que ceux au contraire où le milieu est attribut dans la majeure, & sujet dans la mineure. Et c'est ainsi que nous les appellerons, sans que personne le puisse trouver mauvais ; puisque nous avertissons par avance, que nous n'entendons par ce terme de figure, qu'une différente disposition du moyen.

VIII. C L.
N°. III.

CHAPITRE V.

Regles, modes & fondements de la premiere figure.

LA premiere figure est donc, celle où le moyen est sujet dans la majeure, & attribut dans la mineure.

Cette figure n'a que deux regles.

PREMIERE REGLE.

Il faut que la mineure soit affirmative.

Car si elle étoit négative, la majeure seroit affirmative par la troisieme regle générale, & la conclusion négative par la cinquieme. Donc le grand terme seroit pris universellement dans la conclusion, parce qu'elle seroit négative ; & particuliérement dans la majeure, parce qu'il en est l'attribut dans cette figure, & qu'elle seroit affirmative, ce qui seroit contre la seconde regle, qui défend de conclure du particulier au général. Cette raison a lieu aussi dans la troisieme figure, où le grand terme est aussi attribut dans la majeure.

SECONDE REGLE.

La majeure doit être universelle.

Car la mineure étant affirmative par la regle précédente, le moyen qui y est attribut y est pris particuliérement. Donc il doit être universel dans la majeure où il est sujet, ce qui la rend universelle : autrement il seroit pris deux fois particuliérement, contre la premiere regle générale.

Démonstration.

Qu'il ne peut y avoir que quatre modes de la premiere figure.

On a fait voir dans le Chapitre précédent, qu'il ne peut y avoir que dix modes concluants. Mais de ces dix modes A. E. E. & A. O. O. sont exclus par la premiere regle de cette figure, qui est que la mineure doit être affirmative.

I. A. I. & O. A. O. sont exclus par la seconde, qui est que la majeure doit être universelle.

A. A. I. & E. A. O. sont exclus par le quatrieme corollaire des regles générales. Car le petit terme étant sujet dans la mineure, elle ne peut être universelle que la conclusion ne le puisse être aussi.

Et par conséquent il ne reste que ces quatre modes. VIII. Cl. N°. III.

Deux affirmatifs { A. A. A. / A. I. I. } Deux négatifs { E. A. E. / E. I. O. }

Ce qu'il falloit démontrer.

Ces quatre modes, pour être plus facilement retenus, ont été réduits à des mots artificiels, dont les trois syllabes marquent les trois propositions, & la voyelle de chaque syllabe marque quelle doit être cette proposition. De sorte que ces mots ont cela de très-commode dans l'Ecole, qu'on marque clairement par un seul mot une espece de syllogisme, que sans cela on ne pourroit faire entendre qu'avec beaucoup de discours.

BAR- *Quiconque laisse mourir de faim ceux qu'il doit nourrir, est homicide:*
BA- *Tous les riches qui ne donnent point l'aumône dans les nécessités publiques, laissent mourir de faim ceux qu'ils doivent nourrir:*
RA. *Donc ils sont homicides.*
CE- *Nul voleur impénitent ne doit s'attendre d'être sauvé:*
LA- *Tous ceux qui meurent après s'être enrichis du bien de l'Eglise, sans le vouloir restituer, sont des voleurs impénitents:*
RENT. *Donc nul d'eux ne doit s'attendre d'être sauvé.*
DA- *Tout ce qui sert au salut est avantageux:*
RI- *Il y a des afflictions qui servent au salut:*
I. *Donc il y a des afflictions qui sont avantageuses.*
FE- *Ce qui est suivi d'un juste repentir n'est jamais à souhaiter.*
RI- *Il y a des plaisirs qui sont suivis d'un juste repentir:*
O. *Donc il y a des plaisirs qui ne sont point à souhaiter.*

Fondement de la premiere figure.

Puisque dans cette figure le grand terme est affirmé ou nié du moyen pris universellement, & ce même moyen affirmé ensuite dans la mineure du petit terme, ou sujet de la conclusion, il est clair qu'elle n'est fondée que sur deux principes: l'un pour les modes affirmatifs, l'autre pour les modes négatifs.

Principe des modes affirmatifs.

Ce qui convient à une idée prise universellement, convient aussi à tout ce dont cette idée est affirmée, ou qui est sujet de cette idée, ou qui est compris dans l'extension de cette idée; car ces expressions sont synonymes.

Ainsi l'idée d'*animal* convenant à tous les hommes, convient aussi à tous les Ethiopiens. Ce principe a été tellement éclairci dans le Chapitre où nous avons traité de la nature des propositions affirmatives, qu'il n'est pas nécessaire de l'éclaircir ici davantage. Il suffira d'avertir, qu'on

VIII. CL. N°. III. l'exprime ordinairement dans l'Ecole en cette maniere : *Quod convenit consequenti, convenit antecedenti.* Et que l'on entend par terme conséquent, une idée générale qui est affirmée d'une autre, & par antécédent, le sujet dont elle est affirmée ; parce qu'en effet l'attribut se tire par conséquent du sujet : s'il est homme, il est animal.

Principe des modes négatifs.

Ce qui est nié d'une idée prise universellement, est nié de tout ce dont cette idée est affirmée.

Arbre est nié de tous les animaux. Il est donc nié de tous les hommes, parce qu'ils sont animaux. On l'exprime ainsi dans l'Ecole : *Quod negatur de consequenti, negatur de antecedenti.* Ce que nous avons dit en traitant des propositions négatives, me dispense d'en parler ici davantage.

Il faut remarquer qu'il n'y a que la premiere figure qui conclue *tout* A. E. I. O.

Et qu'il n'y a qu'elle aussi qui conclue A. dont la raison est, qu'afin que la conclusion soit universelle affirmative, il faut que le petit terme soit pris généralement dans la mineure, & par conséquent qu'il en soit sujet, & que le moyen en soit l'attribut : d'où il arrive que le moyen y est pris particuliérement. Il faut donc qu'il soit pris généralement dans la majeure (par la premiere regle générale) & que par conséquent il en soit le sujet. Or c'est en cela que consiste la premiere figure, que le moyen y est sujet en la majeure, & attribut en la mineure.

CHAPITRE VI.

Regles, modes & fondements de la seconde figure.

LA seconde figure est celle où le moyen est deux fois attribut. Et de-là il s'ensuit qu'afin qu'elle conclue nécessairement, il faut que l'on garde ces deux regles.

PREMIERE REGLE.

Il faut qu'il y ait une des deux premieres propositions négatives, & par conséquent que la conclusion le soit aussi par la sixieme regle générale.

Car si elles étoient toutes deux affirmatives, le moyen qui est toujours attribut, seroit pris deux fois particuliérement contre la premiere regle générale.

SECONDE REGLE.

Il faut que la majeure soit universelle :

Car la conclusion étant négative, le grand terme ou l'attribut est pris universellement. Or ce même terme est sujet de la majeure : Donc il doit être universel, & par conséquent rendre la majeure universelle.

Démonstration.

Qu'il ne peut y avoir que quatre modes dans la seconde figure.

Des dix modes concluants, les quatre affirmatifs sont exclus par la premiere regle de cette figure, qui est que l'une des prémisses doit être négative.

O. A. O. est exclus par la seconde regle, qui est que la majeure doit être universelle.

E. A. O. est exclus pour la même raison qu'en la premiere figure ; parce que le petit terme est aussi sujet en la mineure.

Il ne reste donc de ces dix modes que ces quatre :

Deux généraux.	E. A. E. A. E. E.	Deux particuliers.	E. I. O. A. O. O.

Ce qu'il falloit démontrer.

On a compris ces quatre modes sous ces mots artificiels.

CE- *Nul menteur n'est croyable :*
SA- *Tout homme de bien est croyable :*
RE. *Donc nul homme de bien n'est menteur.*
CA- *Tous ceux qui sont à Jésus Christ crucifient leur chair :*
MES- *Tous ceux qui menent une vie molle & voluptueuse ne crucifient point leur chair :*
TRES. *Donc nul d'eux n'est à Jesus Christ.*
FES- *Nulle vertu n'est contraire à l'amour de la vérité :*
TI- *Il y a un amour de la paix qui est contraire à l'amour de la vérité :*
NO. *Donc il y a un amour de la paix qui n'est pas vertu.*
BA- *Toute vertu est accompagnée de discrétion :*
RO- *Il y a des zeles sans discrétion :*
CO. *Donc il y a des zeles qui ne sont pas vertu.*

Fondement de la seconde figure.

Il seroit facile de réduire toutes ces diverses sortes d'Arguments à un même principe par quelque détour ; mais il est plus avantageux d'en

VIII. CL. N°. III. réduire deux à un principe, & deux à un autre; parce que la dépendance & la liaison qu'ils ont avec ces deux principes est plus claire & plus immédiate.

Premier Principe des Arguments en Cesare *&* Festino.

Le premier de ces principes est celui qui sert aussi de fondement aux Arguments négatifs de la premiere figure; savoir: *Que ce qui est nié d'une idée universelle, est aussi nié de tout ce dont cette idée est affirmée; c'est-à-dire, de tous les sujets de cette idée.* Car il est clair que les Arguments en *Cesare* & en *Festino* sont établis sur ce principe. Pour montrer, par exemple, que nul homme de bien n'est menteur, j'ai affirmé croyable de tout homme de bien, & j'ai nié menteur de tout homme croyable, en disant que nul menteur n'est croyable. Il est vrai que cette façon de nier est indirecte; puisqu'au lieu de nier menteur de croyable, j'ai nié croyable de menteur. Mais comme les propositions négatives universelles se convertissent simplement, en niant l'attribut d'un sujet universel, on nie ce sujet universel de l'attribut.

Cela fait voir néanmoins que les Arguments en *Cesare* sont en quelque maniere indirects, puisque ce qui doit être nié n'y est nié qu'indirectement; mais comme cela n'empêche pas que l'esprit ne comprenne facilement & clairement la force de l'Argument, ils peuvent passer pour directs, entendant ce terme pour des Arguments clairs & naturels.

Cela fait voir aussi que ces deux modes, *Cesare & Festino*, ne sont différents des deux de la premiere figure, *Celarent & Ferio*, qu'en ce que la majeure en est renversée. Mais quoique l'on puisse dire que les modes négatifs de la premiere figure sont plus directs, il arrive néanmoins souvent que ces deux de la seconde figure qui y répondent sont plus naturels, & que l'esprit s'y porte plus facilement. Car, par exemple, dans celui que nous venons de proposer, quoique l'ordre direct de la négation demandât que l'on dît: Nul homme croyable n'est menteur, ce qui eût fait un Argument en *Celarent*, néanmoins notre esprit se porte plus naturellement à dire, que nul menteur n'est croyable.

Principe des Arguments en Camestres *&* Baroco.

Dans ces deux modes, le moyen est affirmé de l'attribut de la conclusion, & nié du sujet: ce qui fait voir qu'ils sont établis directement sur ce principe: *Tout ce qui est compris dans l'extension d'une idée universelle, ne convient à aucun des sujets dont on la nie; l'attribut d'une*

proposition négative étant pris selon toute son extension, comme on l'a prouvé dans la seconde Partie. VIII. CL. N°. III.

Vrai Chrétien est compris dans l'extension de charitable ; puisque tout vrai Chrétien est charitable. Charitable est nié d'impitoyable envers les pauvres. Donc vrai Chrétien est nié d'impitoyable envers les pauvres. Ce qui fait cet Argument :

Tout vrai Chrétien est charitable :
Nul impitoyable envers les pauvres n'est charitable :
Donc nul impitoyable envers les pauvres n'est vrai Chrétien.

CHAPITRE VII.

Regles, modes, & fondements de la troisieme figure.

DAns la troisieme figure le moyen est deux fois sujet. D'où il s'ensuit :

PREMIERE REGLE.

1°. *Que la mineure en doit être affirmative.*

Ce que nous avons déja prouvé par la premiere regle de la premiere figure, parce que, dans l'une & dans l'autre, l'attribut de la conclusion est aussi attribut dans la majeure.

SECONDE REGLE.

L'on n'y peut conclure que particuliérement.

Car la mineure étant toujours affirmative, le petit terme qui y est attribut est particulier. Donc il ne peut être universel dans la conclusion où il est sujet, parce que ce seroit conclure le général du particulier, contre la seconde regle générale.

Démonstration.

Qu'il ne peut y avoir que six modes dans la troisieme figure.

Des dix modes concluants, A. E. E. & A. O. O. sont exclus par la premiere regle de cette figure, qui est, que la mineure ne peut être négative.

A. A. A. & E. A. E. sont exclus par la seconde regle, qui est, que la conclusion n'y peut être générale.

VIII. CL. N°. III. Il ne reste donc que six modes.

Trois affirmatifs. { A. A. I. / A. I. I. / I. A. I. }   Trois négatifs. { E. A. O. / E. I. O. / O. A. O. }

Ce qu'il falloit démontrer.

C'est ce qu'on réduit à ces six mots artificiels, quoique dans un autre ordre.

DA- *La divisibilité de la matiere à l'infini est imcompréhensible :*
RAP- *La divisibilité de la matiere à l'infini est très-certaine :*
TI. *Il y a donc des choses très-certaines qui sont incompréhensibles.*
FE- *Nul homme ne se peut quitter soi-même :*
LAP- *Tout homme est ennemi de soi-même :*
TON. *Il y a donc des ennemis que l'on ne sauroit quitter.*
DI- *Il y a des méchants dans les plus grandes fortunes :*
SA- *Tous les méchants sont misérables :*
MIS. *Il y a donc des misérables dans les plus grandes fortunes.*
DA- *Tout serviteur de Dieu est Roi :*
TI- *Il y a des serviteurs de Dieu qui sont pauvres ;*
SI. *Il y a donc des pauvres qui sont Rois.*
BO- *Il y a des coleres qui ne sont pas blâmables :*
CAR- *Toute colere est une passion :*
DO. *Donc il y a des passions qui ne sont pas blâmables.*
FE- *Nulle sottise n'est éloquente :*
RI- *Il y a des sottises en figure :*
SON. *Il y a des figures qui ne sont pas éloquentes.*

Fondement de la troisieme figure.

Les deux termes de la conclusion étant attribués dans les deux prémisses à un même terme, qui sert de moyen, on peut réduire les modes affirmatifs de cette figure à ce principe :

Principe des modes affirmatifs.

Lorsque deux termes se peuvent affirmer d'une même chose, ils se peuvent aussi affirmer l'un de l'autre, pris particuliérement.

Car étant unis ensemble dans cette chose, puisqu'ils lui conviennent, il s'ensuit qu'ils sont quelquefois unis ensemble ; & partant, que l'on les peut affirmer l'un de l'autre particuliérement. Mais afin qu'on soit assuré que deux termes aient été affirmés d'une même chose, qui est le moyen, il faut

il faut que ce moyen soit pris au moins une fois universellement; car VIII. CL.
s'il étoit pris deux fois particuliérement, ce pourroit être deux diverses N°. III.
parties d'un terme commun qui ne seroient pas la même chose.

Principe des modes négatifs.

Lorsque de deux termes, l'un peut être nié & l'autre affirmé de la même chose, ils se peuvent nier particuliérement l'un de l'autre.

Car il est certain qu'ils ne sont pas toujours joints ensemble, puisqu'ils n'y sont pas joints dans cette chose. Donc on les peut nier quelquefois l'un de l'autre; c'est-à-dire, que l'on les peut nier l'un de l'autre pris particuliérement. Mais il faut, par la même raison, qu'afin que ce soit la même chose, le moyen soit pris au moins une fois universellement.

CHAPITRE VIII.

Des modes de la quatrieme figure.

La quatrieme figure est celle où le moyen est attribut dans la majeure, & sujet dans la mineure. Elle est si peu naturelle, qu'il est assez inutile d'en donner les regles. Les voilà néanmoins, afin qu'il ne manque rien à la démonstration de toutes les manieres simples de raisonner.

PREMIERE REGLE.

Quand la majeure est affirmative, la mineure est toujours universelle.

Car le moyen est pris particuliérement dans la majeure affirmative, parce qu'il en est l'attribut. Il faut donc (par la premiere regle générale) qu'il soit pris généralement dans la mineure, & que, par conséquent, il la rende universelle, parce qu'il en est le sujet.

SECONDE REGLE.

Quand la mineure est affirmative, la conclusion est toujours particuliere.

Car le petit terme est attribut dans la mineure. Et par conséquent il y est pris particuliérement, quand elle est affirmative; d'où il s'ensuit (par la seconde regle générale) qu'il doit être aussi particulier dans la conclusion: ce qui la rend particuliere, parce qu'il en est le sujet.

VIII. CL. N°. III.

TROISIEME REGLE.

Dans les modes négatifs la majeure doit être générale.

Car la conclusion étant négative, le grand terme y est pris généralement. Il faut donc (par la seconde regle générale) qu'il soit pris aussi généralement dans les prémisses. Or il est le sujet de la majeure aussi bien que dans la seconde figure: & par conséquent il faut aussi-bien que dans la seconde figure, qu'étant pris généralement il rende la majeure générale.

Démonstration.

Qu'il ne peut y avoir que cinq modes dans la quatrieme figure.

Des dix modes concluants, A. I. I. & A. O. O. sont exclus, par la premiere regle. A. A. A. & E. A. E. sont exclus par la seconde. O. A. O. par la troisieme.

Il ne reste donc que ces cinq.

Deux affirmatifs.	A. A. I. I. A. I.	Trois négatifs.	A. E. E. E. A. O. E. I. O.

Ces cinq modes se peuvent renfermer dans ces mots artificiels.

BAR- *Tous les miracles de la nature sont ordinaires:*
BA- *Tout ce qui est ordinaire ne nous frappe point:*
RI. *Donc il y a des choses qui ne nous frappent point, qui sont des miracles de la nature.*

CA- *Tous les maux de la vie sont des maux passagers:*
LEN- *Tous les maux passagers ne sont point à craindre:*
TES. *Donc nul des maux qui sont à craindre n'est un mal de cette vie.*

DI- *Quelque fou dit vrai:*
BA- *Quiconque dit vrai mérite d'être suivi:*
TIS. *Donc il y en a qui méritent d'être suivis, qui ne laissent pas d'être fous.*

FES- *Nulle vertu n'est une qualité naturelle:*
PA- *Toute qualité naturelle a Dieu pour premier Auteur:*
MO. *Donc il y a des qualités qui ont Dieu pour Auteur, qui ne sont pas des vertus.*

FRE- *Nul malheureux n'est content:*
SI- *Il y a des personnes contentes qui sont pauvres:*
SOM. *Il y a donc des pauvres qui ne sont pas malheureux.*

Il est bon d'avertir, que l'on exprime ordinairement ces cinq modes en cette façon: *Baralipton*, *Celantes*, *Dabitis*, *Fapesmo*, *Frisesomorum*; ce qui est venu de ce qu'Aristote, n'ayant pas fait une figure séparée de

ces modes, on ne les a regardés que comme des modes indirects de la premiere figure, parce qu'on a prétendu que la conclusion en étoit renversée, & que l'attribut en étoit le véritable sujet. C'est pourquoi ceux qui ont suivi cette opinion, ont mis pour premiere proposition celle où le sujet de la conclusion entre, & pour mineure celle ou entre l'attribut. VIII. Cl. N°. III.

Et ainsi ils ont donné neuf modes à la premiere figure; quatre directs, & cinq indirects, qu'ils ont renfermés dans ces deux vers:

Barbara, *Celarent*, *Darii*, *Ferio*, *Barali*pton,
Celantes, *Dabitis*, *Fapesmo*, *Frisesomo*rum.

Et pour les deux autres figures:

Cesare, *Camestres*, *Festino*, *Baroco*, *Darapti*,
Felapton, *Disamis*, *Datisi*, *Bocardo*, *Ferison*.

Mais comme la conclusion étant toujours supposée, puisque c'est ce qu'on veut prouver, on ne peut pas dire proprement qu'elle soit jamais renversée, nous avons cru qu'il étoit plus avantageux de prendre toujours pour majeure la proposition où entre l'attribut de la conclusion: ce qui nous a obligé, pour mettre la majeure la premiere, de renverser ces mots artificiels. De sorte que, pour les mieux retenir, on les peut renfermer en ce vers:

Barbari, *Calentes*, *Dibatis*, *Fespamo*, *Frisesom*.

Récapitulation des diverses especes de Syllogismes.

De tout ce qu'on vient de dire on peut conclure, qu'il y a dix-neuf especes de syllogismes, qu'on peut diviser en diverses manieres.

1°. En { Généraux 5. Particuliers 14.

2°. En { Affirmatifs 7. Négatifs 12.

3°. En ceux qui concluent { A. 1. E. 4. I. 6. O. 8.

4°. Selon les différentes figures, en les subdivisant par les modes; ce qui a déja été assez fait dans l'explication de chaque figure.

5°. Ou au contraire, selon les modes, en les subdivisant par les figures: ce qui fera encore trouver dix-neuf especes de syllogismes; parce qu'il y a trois modes, dont chacun ne conclut qu'en une seule figure: six dont chacun conclut en deux figures, & un qui conclut en toutes les quatre.

VIII. C L. N°. III. Je dis donc, 1°. Que cet argument est bon. Car dans cette proposition : *La Loi divine commande d'honorer les Rois*, ce mot de *Rois* est pris généralement pour tous les Rois en particulier, & par conséquent Louis XIV est du nombre de ceux que la Loi divine commande d'honorer.

Je dis en second lieu, que *Roi*, qui est le moyen, n'est point attribut dans cette proposition : *La Loi divine commande d'honorer les Rois*, quoiqu'il soit joint à l'attribut *commande ;* ce qui est bien différent. Car ce qui est véritablement attribut est affirmé & convient : Or *Roi* n'est point affirmé, & ne convient point à la Loi de Dieu. 2°. L'attribut est restreint par le sujet. Or le mot de *Roi* n'est point restreint dans cette proposition : *La Loi divine commande d'honorer les Rois*, puisqu'il se prend généralement.

Mais si l'on demande ce qu'il est donc ? Il est facile de répondre, qu'il est sujet d'une autre proposition enveloppée dans celle-là. Car quand je dis que la Loi divine commande d'honorer les Rois, comme j'attribue à la Loi de commander, j'attribue aussi l'honneur aux Rois. Car c'est comme si je disois : *La Loi divine commande que les Rois soient honorés.*

De même, dans cette conclusion : *La Loi divine commande d'honorer Louis XIV*, Louis XIV n'est point l'attribut, quoique joint à l'attribut; & il est, au contraire, le sujet de la proposition enveloppée. Car c'est autant que si je disois : *La Loi divine commande que Louis XIV soit honoré.*

Ainsi ces propositions étant développées en cette maniere :

La Loi divine commande que les Rois soient honorés :
Louis XIV est Roi :
Donc la Loi divine commande que Louis XIV soit honoré :

Il est clair que tout l'argument consiste dans ces propositions :

Les Rois doivent être honorés :
Louis XIV est Roi :
Donc Louis XIV doit être honoré.

Et que cette proposition : *La Loi divine commande*, qui paroissoit la principale, n'est qu'une proposition incidente à cet argument, qui est jointe à l'affirmation à qui la Loi divine sert de preuve.

Il est clair de même, que cet argument est de la premiere figure en *Barbara*, les termes singuliers, comme Louis XIV, passant pour universels, parce qu'ils sont pris dans toute leur étendue, comme nous avons déja marqué.

SECOND EXEMPLE.

VIII. Cl. N°. III.

Par la même raison, cet argument, qui paroît de la seconde figure, & conforme aux regles de cette figure, ne vaut rien.

Nous devons croire l'Ecriture :
La Tradition n'est point l'Ecriture :
Donc nous ne devons point croire la Tradition.

Car il se doit réduire à la premiere figure, comme s'il y avoit :

L'Ecriture doit être crue :
La Tradition n'est pas l'Ecriture :
Donc la Tradition ne doit pas être crue.

Or l'on ne peut rien conclure dans la premiere figure d'une mineure négative.

TROISIEME EXEMPLE.

Il y a d'autres arguments qui paroissent de pures affirmatives dans la seconde figure, & qui ne laissent pas d'être fort bons, comme :

Tout bon Pasteur est prêt de donner sa vie pour ses brebis :
Or il y a peu aujourd'hui de Pasteurs qui soient prêts de donner leur vie pour leurs brebis :
Donc il y a peu aujourd'hui de bons Pasteurs.

Mais ce qui fait que ce raisonnement est bon, c'est qu'on n'y conclut affirmativement qu'en apparence. Car la mineure est une proposition exclusive, qui contient dans le sens cette négative : *Plusieurs des Pasteurs d'aujourd'hui ne sont pas prêts à donner leur vie pour leurs brebis.* Et la conclusion aussi se réduit à cette négative : *Plusieurs des Pasteurs d'aujourd'hui ne sont pas de bons Pasteurs.*

QUATRIEME EXEMPLE.

[Voici encore un argument, qui, étant de la premiere figure, paroît avoir la mineure négative, & qui néanmoins est fort bon.

Tous ceux à qui on ne peut ravir ce qu'ils aiment, sont hors d'atteinte à leurs ennemis :
Or quand un homme n'aime que Dieu, on ne lui peut ravir ce qu'il aime :
Donc tous ceux qui n'aiment que Dieu sont hors d'atteinte à leurs ennemis.

Ce qui fait que cet argument est fort bon, c'est que la mineure n'est *négative* qu'en apparence, & est en effet *affirmative.*

Car le sujet de la majeure, qui doit être attribut dans la mineure, n'est pas *ceux à qui on peut ravir ce qu'ils aiment;* mais c'est, au con-

VIII. Cl. N°. III. traire, *ceux à qui on ne peut le ravir.* Or c'est ce qu'on affirme de ceux qui n'aiment que Dieu ; de sorte que le sens de la mineure est :

Or tous ceux qui n'aiment que Dieu sont du nombre de ceux à qui on ne peut ravir ce qu'ils aiment. Ce qui est visiblement une proposition affirmative.

CINQUIEME EXEMPLE.

C'est ce qui arrive encore, quand la majeure est une proposition exclusive, comme :

Les seuls amis de Dieu sont heureux :
Or il y a des riches qui ne sont pas amis de Dieu :
Donc il y a des riches qui ne sont pas heureux.

Car la particule *seuls*, fait que la premiere proposition de ce syllogisme vaut ces deux ici : *Les amis de Dieu sont heureux* : Et, *tous les autres hommes, qui ne sont point amis de Dieu, ne sont point heureux.*

Or comme c'est de cette seconde proposition que dépend la force de ce raisonnement, la mineure, qui sembloit négative, devient affirmative ; parce que le sujet de la majeure, qui doit être attribut dans la mineure, n'est pas *amis de Dieu*, mais *ceux qui ne sont pas amis de Dieu* ; de sorte que tout l'argument se doit prendre ainsi :

Tous ceux qui ne sont point amis de Dieu ne sont point heureux :
Or il y a des riches qui sont du nombre de ceux qui ne sont point amis de Dieu :
Donc il y a des riches qui ne sont point heureux.

Mais ce qui fait qu'il n'est point nécessaire d'exprimer la mineure de cette sorte, & que l'on lui laisse l'apparence d'une proposition négative, c'est que c'est la même chose, de dire négativement, qu'un homme n'est pas ami de Dieu, & de dire affirmativement, qu'il est non ami de Dieu ; c'est-à-dire, du nombre de ceux qui ne sont pas amis de Dieu.]

SIXIEME EXEMPLE.

Il y a beaucoup d'arguments semblables, dont toutes les propositions paroissent négatives, & qui néanmoins sont très-bons, parce qu'il y en a une qui n'est négative qu'en apparence, & qui est affirmative en effet, comme nous venons de le faire voir, & comme on verra encore par cet exemple :

Ce qui n'a point de parties ne peut périr par la dissolution de ses parties :
Notre ame n'a point de parties :
Donc notre ame ne peut périr par la dissolution de ses parties.

Il y a des personnes qui apportent ces sortes de syllogismes pour montrer

VIII. Cl. N°. III.

rer que l'on ne doit pas prétendre que cet axiome de Logique, *On ne conclut rien de pures négatives*, soit vrai généralement & sans distinction. Mais ils n'ont pas pris garde que dans le sens, la mineure de ce syllogisme & autres semblables est affirmative, parce que le milieu, qui est le sujet de la majeure, en est l'attribut. Or le sujet de la majeure n'est pas, *ce qui a des parties*, mais *ce qui n'a point de parties*. Et ainsi le sens de la mineure est: *Notre ame est une chose qui n'a point de parties*, ce qui est une proposition affirmative d'un attribut négatif.

Ces mêmes personnes prouvent encore, que les arguments négatifs sont quelquefois concluants, par ces exemples: *Jean n'est point raisonnable: Donc il n'est point homme. Nul animal ne voit: Donc nul homme ne voit.* Mais ils devoient considérer que ces exemples ne sont que des enthymêmes, & que nul enthymême ne conclut qu'en vertu d'une proposition sous-entendue, & qui, par conséquent, doit être dans l'esprit, quoiqu'elle ne soit pas exprimée. Or dans l'un & l'autre de ces exemples, la proposition sous-entendue est nécessairement affirmative. Dans le premier, celle-ci: *Tout homme est raisonnable: Jean n'est point raisonnable: Donc Jean n'est point homme.* Et dans l'autre: *Tout homme est animal: Nul animal ne voit: Donc nul homme ne voit.* Or on ne peut pas dire que ces syllogismes soient de pures négatives. Et par conséquent les enthymêmes, qui ne concluent que parce qu'ils enferment ces syllogismes entiers dans l'esprit de celui qui les fait, ne peuvent être apportés en exemple, pour faire voir qu'il y a quelquefois des arguments de pures négatives qui concluent.

CHAPITRE X.

Principe général, par lequel, sans aucune réduction aux figures & aux modes, on peut juger de la bonté ou du défaut de tout syllogisme.

NOus avons vu comme on peut juger si les arguments complexes sont concluants ou vicieux, en les réduisant à la forme des arguments plus communs, pour en juger ensuite par les regles communes. Mais comme il n'y a point d'apparence que notre esprit ait besoin de cette réduction pour faire ce jugement, cela a fait penser qu'il falloit qu'il y eût des regles plus générales, sur lesquelles même les communes fussent appuyées, par où l'on reconnût plus facilement la bonté ou le défaut de toute sorte de syllogismes. Et voici ce qui en est venu dans l'esprit.

VII. CH. N°. II. Lorsqu'on veut prouver une proposition dont la vérité ne paroît pas évidemment, il semble que tout ce qu'on a à faire soit de trouver une proposition plus connue, qui confirme celle-là, laquelle pour cette raison se peut appeller la proposition *contenante*. Mais parce qu'elle ne la peut pas contenir expressément & dans les mêmes termes, puisque si cela étoit elle n'en seroit point différente, & ainsi elle ne serviroit de rien pour la rendre plus claire, il est nécessaire qu'il y ait encore une autre proposition, qui fasse voir que celle que nous avons appellée *contenante*, contient en effet celle que l'on veut prouver. Et celle-là se peut appeller *applicative*.

Dans les syllogismes affirmatifs, il est souvent indifférent laquelle des deux on appelle *contenante*, parce qu'elles contiennent toutes deux en quelque sorte la conclusion, & qu'elles servent mutuellement à faire voir que l'autre la contient.

Par exemple, si je doute si un homme vicieux est malheureux, & que je raisonne ainsi :

Tout esclave de ses passions est malheureux :
Tout vicieux est esclave de ses passions :
Donc tout vicieux est malheureux.

Quelque proposition que vous preniez, vous pourrez dire qu'elle contient la conclusion, & que l'autre le fait voir. Car la majeure la contient, parce qu'*esclave de ses passions* contient sous soi *vicieux* ; c'est-à-dire, que *vicieux* est enfermé dans son étendue, & est un de ses sujets, comme la mineure le fait voir. Et la mineure la contient aussi, parce qu'*esclave de ses passions* comprend dans son idée celle de *malheureux*, comme la majeure le fait voir.

Néanmoins, comme la majeure est presque toujours plus générale, on la regarde d'ordinaire comme la proposition contenante, & la mineure comme applicative.

Pour les syllogismes négatifs, comme il n'y a qu'une proposition négative, & que la négation n'est proprement enfermée que dans la négation, il semble qu'on doive toujours prendre la proposition négative pour la contenante, & l'affirmative pour l'applicative seulement ; soit que la négative soit la majeure : comme en *Celarent*, *Ferio*, *Cesare*, *Festino* ; soit que ce soit la mineure, comme en *Camestres* & *Baroco*.

Car si je prouve par cet argument que nul avare n'est heureux :

Tout heureux est content :
Nul avare n'est content :
Donc nul avare n'est heureux.

Il est plus naturel de dire que la mineure, qui est négative, contient

VIII. C L. N°. III. proposition, *quelque saint est pauvre*, où le moyen *saint* n'est pris particuliérement, qu'en vertu d'une proposition où il soit pris universellement; puisqu'elle doit faire voir, qu'un *ami de Dieu* est contenu dans la compréhension de l'idée de *saint*. C'est ce qu'on ne peut montrer qu'en affirmant *ami de Dieu* de *saint* pris universellement, *tout saint est ami de Dieu*. Et par conséquent nulle des prémisses ne contiendroit la conclusion, si le moyen étant pris particuliérement dans l'une des propositions, il n'étoit pris universellement dans l'autre. Ce qu'il falloit démontrer.

CHAPITRE XI.

Application de ce principe général, à plusieurs syllogismes qui paroissent embarrassés.

SAchant donc, par ce que nous avons dit dans la seconde Partie, ce que c'est que l'étendue & la compréhension des termes, par où l'on peut juger quand une proposition en contient ou n'en contient pas une autre, on peut juger de la bonté ou du défaut de tout syllogisme, sans considérer s'il est simple ou composé, complexe ou incomplexe, & sans prendre garde aux figures ni aux modes, par ce seul principe général: *Que l'une des deux propositions doit contenir la conclusion, & l'autre faire voir qu'elle la contient.* C'est ce qui se comprendra mieux par des exemples.

PREMIER EXEMPLE.

Je doute si ce raisonnement est bon:

Le devoir d'un Chrétien est de ne point louer ceux qui commettent des actions criminelles:

Or, ceux qui se battent en duel commettent une action criminelle:

Donc le devoir d'un Chrétien est de ne point louer ceux qui se battent en duel.

Je n'ai que faire de me mettre en peine, pour savoir à quelle figure ni a quel mode on le peut réduire: mais il me suffit de considérer si la conclusion est contenue dans l'une des deux premieres propositions, & si l'autre le fait voir. Et je trouve d'abord, que la premiere n'ayant rien de différent de la conclusion, sinon, qu'il y a en l'une, *ceux qui commettent des actions criminelles*, & en l'autre, *ceux qui se battent en duel*; celle où il y a, *commettre des actions criminelles*, contiendra celle où il y a, *se battre en duel*, pourvu que *commettre des actions criminelles* contienne *se battre en duel*.

VIII. Cl.
N°. III.

Troisieme Exemple.

Il est aisé de voir, par le même principe, que ce raisonnement ne vaut rien :

La Loi divine commande d'obéir aux Magistrats séculiers :
Les Evêques ne sont point des Magistrats séculiers :
Donc la Loi divine ne commande point d'obéir aux Evêques.

Car nulle des premieres propositions ne contient la conclusion, puisqu'il ne s'ensuit pas que la Loi divine, commandant une chose, n'en commande pas une autre. Et ainsi la mineure fait bien voir que *les Evêques* ne sont pas compris sous le mot de *Magistrats séculiers*, & que le commandement d'honorer les Magistrats séculiers ne comprend pas les Evêques. Mais la majeure ne dit pas que Dieu n'ait point fait d'autre commandement que celui-là, comme il faudroit qu'elle fit pour enfermer la conclusion en vertu de cette mineure. Ce qui fait que cet autre argument est bon.

Quatrieme Exemple.

Le Christianisme n'oblige les serviteurs de servir leurs maîtres, que dans les choses qui ne sont point contre la Loi de Dieu :
Or un mauvais commerce est contre la Loi de Dieu :
Donc le Christianisme n'oblige point les serviteurs de servir leurs maîtres dans de mauvais commerces.

Car la majeure contient la conclusion, puisque par la mineure, *mauvais commerce* est contenu dans le nombre des choses qui sont contre la Loi de Dieu, & que la majeure étant exclusive, vaut autant que si on disoit, *la Loi divine n'oblige point les serviteurs de servir leurs maîtres dans toutes les choses qui sont contre la Loi de Dieu.*

Cinquieme Exemple.

On peut résoudre facilement ce sophisme commun par ce seul principe.

Celui qui dit que vous êtes animal, dit vrai :
Celui qui dit que vous êtes un oison, dit que vous êtes animal :
Donc celui qui dit que vous êtes un oison, dit vrai.

Car il suffit de dire, que nulle des deux premieres propositions ne contient la conclusion, puisque si la majeure la contenoit, n'étant différente de la conclusion qu'en ce qu'il y a *animal* dans la majeure, & *oison* dans la conclusion, il faudroit qu'*animal* contînt *oison*. Mais *animal* est pris particuliérement dans cette majeure, puisqu'il est attribut de cette

la conclusion, qui est aussi négative, & que la majeure est pour montrer qu'elle la contient. Car cette mineure, *nul avare n'est content*, séparant totalement *content* d'avec *avare*, en sépare aussi *heureux*; puisque selon la majeure, *heureux* est totalement enfermé dans l'étendue de *content*. VIII. CL. N°. III.

Il n'est pas difficile de montrer, que toutes les regles que nous avons données ne servent qu'à faire voir, que la conclusion est contenue dans l'une des premieres propositions, & que l'autre le fait voir; & que les arguments ne sont vicieux que quand on manque à observer cela, & qu'ils sont toujours bons quand on l'observe. Car toutes ces regles se réduisent à deux principales, qui sont le fondement des autres. L'une, *que nul terme ne peut être plus général dans la conclusion que dans les prémisses.* Or cela dépend visiblement de ce principe général, *que les prémisses doivent contenir la conclusion.* Ce qui ne pourroit pas être, si le même terme étant dans les prémisses & dans la conclusion, il avoit moins d'étendue dans les prémisses que dans la conclusion. Car le moins général ne contient pas le plus général, *quelque homme* ne contient pas *tout homme*.

L'autre regle générale est, *que le moyen doit être pris au moins une fois universellement.* Ce qui dépend encore de ce principe, *que la conclusion doit être contenue dans les prémisses.* Car supposons que nous ayions à prouver *que quelque ami de Dieu est pauvre*, & que nous nous servions pour cela de cette proposition, *quelque saint est pauvre;* je dis qu'on ne verra jamais évidemment que cette proposition contient la conclusion, que par une autre proposition, où le moyen, qui est *saint*, soit pris universellement. Car il est visible qu'afin que cette proposition, *quelque saint est pauvre*, contienne la conclusion, *quelque ami de Dieu est pauvre;* il faut & il suffit que le terme *quelque saint* contienne le terme *quelque ami de Dieu*, puisque pour l'autre elles l'ont commun. Or un terme particulier n'a point d'étendue déterminée, & il ne contient certainement que ce qu'il enferme dans sa compréhension & dans son idée.

Et par conséquent, afin que le terme *quelque saint* contienne le terme *quelque ami de Dieu*, il faut qu'*ami de Dieu* soit contenu dans la compréhension de l'idée de *saint*.

Or tout ce qui est contenu dans la compréhension d'une idée en peut être universellement affirmé: tout ce qui est enfermé dans la compréhension de l'idée de *triangle*, peut être affirmé de *tout triangle:* tout ce qui est enfermé dans l'idée d'*homme*, peut être affirmé de *tout homme.* Et par conséquent, afin qu'*ami de Dieu* soit enfermé dans l'idée de *saint*, il faut que *tout saint soit ami de Dieu.* D'où il s'ensuit que cette conclusion, *quelque ami de Dieu est pauvre*, ne peut être contenue dans cette

VIII. C L. N°. III. proposition, *quelque saint est pauvre*, où le moyen *saint* n'est pris particuliérement, qu'en vertu d'une proposition où il soit pris universellement; puisqu'elle doit faire voir, qu'un *ami de Dieu* est contenu dans la compréhension de l'idée de *saint*. C'est ce qu'on ne peut montrer qu'en affirmant *ami de Dieu* de *saint* pris universellement, *tout saint est ami de Dieu*. Et par conséquent nulle des prémisses ne contiendroit la conclusion, si le moyen étant pris particuliérement dans l'une des propositions, il n'étoit pris universellement dans l'autre. Ce qu'il falloit démontrer.

CHAPITRE XI.

Application de ce principe général, à plusieurs syllogismes qui paroissent embarrassés.

SAchant donc, par ce que nous avons dit dans la seconde Partie, ce que c'est que l'étendue & la compréhension des termes, par où l'on peut juger quand une proposition en contient ou n'en contient pas une autre, on peut juger de la bonté ou du défaut de tout syllogisme, sans considérer s'il est simple ou composé, complexe ou incomplexe, & sans prendre garde aux figures ni aux modes, par ce seul principe général: *Que l'une des deux propositions doit contenir la conclusion; & l'autre faire voir qu'elle la contient.* C'est ce qui se comprendra mieux par des exemples.

PREMIER EXEMPLE.

Je doute si ce raisonnement est bon:

Le devoir d'un Chrétien est de ne point louer ceux qui commettent des actions criminelles:

Or, ceux qui se battent en duel commettent une action criminelle:

Donc le devoir d'un Chrétien est de ne point louer ceux qui se battent en duel.

Je n'ai que faire de me mettre en peine, pour savoir à quelle figure ni a quel mode on le peut réduire: mais il me suffit de considérer si la conclusion est contenue dans l'une des deux premieres propositions; & si l'autre le fait voir. Et je trouve d'abord, que la premiere n'ayant rien de différent de la conclusion, sinon, qu'il y a en l'une, *ceux qui commettent des actions criminelles*, & en l'autre, *ceux qui se battent en duel;* celle où il y a, *commettre des actions criminelles*, contiendra celle où il y a, *se battre en duel*, pourvu que *commettre des actions criminelles* contienne *se battre en duel*.

Or il eſt viſible par le ſens, que le terme de *ceux qui commettent des actions criminelles*, eſt pris univerſellement, & que cela s'entend de tous ceux qui en commettent quelles qu'elles ſoient. Et ainſi la mineure, *ceux qui ſe battent en duel commettent une action criminelle*, faiſant voir que *ſe battre en duel* eſt contenu ſous ce terme de *commettre des actions criminelles*, elle fait voir auſſi que la premiere propoſition contient la concluſion. VIII. CL. N°. III.

SECOND EXEMPLE.

Je doute ſi ce raiſonnement eſt bon.
L'Evangile promet le ſalut aux Chrétiens :
Il y a des méchants qui ſont Chrétiens :
Donc l'Evangile promet le ſalut à des méchants.

Pour en juger, je n'ai qu'à regarder que la majeure ne peut contenir la concluſion, ſi le mot de *Chrétiens* n'y eſt pris généralement pour *tous les Chrétiens*, & non pour *quelques Chrétiens* ſeulement. Car ſi l'Evangile ne promet le ſalut qu'à quelques Chrétiens, il ne s'enſuit pas qu'il le promette à des méchants qui ſeroient Chrétiens; parce que ces méchants peuvent n'être pas du nombre de ces Chrétiens, auxquels l'Evangile promet le ſalut. C'eſt pourquoi ce raiſonnement conclut bien, mais la majeure eſt fauſſe, ſi le mot de *Chrétiens* ſe prend dans la majeure pour *tous les Chrétiens ;* & il conclut mal, s'il ne ſe prend que pour *quelques Chrétiens.* Car alors la premiere propoſition ne contiendroit point la concluſion.

Mais pour ſavoir s'il ſe doit prendre univerſellement, cela ſe doit juger par une autre regle, que nous avons donnée dans la ſeconde Partie, qui eſt, que, *hors les faits, ce dont on affirme eſt pris univerſellement, quand il eſt exprimé indéfiniment.* Or quoique *ceux qui commettent des actions criminelles*, dans le premier exemple, & *Chrétiens* dans le ſecond, ſoient partie d'un attribut, ils tiennent lieu néanmoins de ſujet au regard de l'autre partie du même attribut : car ils ſont ce dont on affirme; qu'on ne les doit pas louer, ou qu'on leur promet le ſalut. Et par conſéquent, n'étant point reſtreints, ils doivent être pris univerſellement. Et ainſi l'un & l'autre argument eſt bon dans la forme ; mais la majeure du ſecond eſt fauſſe, ſi ce n'eſt qu'on entendît, par le mot de *Chrétiens*, ceux qui vivent conformément à l'Evangile, auquel cas la mineure ſeroit fauſſe, parce qu'il n'y a point de méchants qui vivent conformément à l'Evangile.

VIII. C L.
N°. III.

Des Syllogismes conditionnels.

Les syllogismes conditionnels sont ceux où la majeure est une proposition conditionnelle, qui contient toute la conclusion ; comme :

S'il y a un Dieu, il le faut aimer :
Or il y a un Dieu :
Donc il le faut aimer.

La majeure a deux parties : la premiere s'appelle l'antécédent, *s'il y a un Dieu :* la seconde le conséquent, *il le faut aimer.*

Ce syllogisme peut être de deux sortes, parce que de la même majeure on peut former deux conclusions.

La premiere est, quand ayant affirmé le conséquent dans la majeure, on affirme l'antécédent dans la mineure, selon cette regle, *en posant l'antécédent, on pose le conséquent.*

Si la matiere ne se peut mouvoir d'elle-même, il faut que le premier mouvement lui ait été donné de Dieu :
Or la matiere ne se peut mouvoir d'elle-même :
Il faut donc que le premier mouvement lui ait été donné de Dieu.

La seconde sorte est, quand on ôte le conséquent pour ôter l'antécédent, selon cette regle : *Otant le conséquent on ôte l'antécédent.*

Si quelqu'un des élus périt, Dieu se trompe :
Mais Dieu ne se trompe point :
Donc aucun des élus ne périt.

[C'est le raisonnement de S. Augustin : *Horum si quisquam perit, fallitur Deus : sed nemo eorum perit, quia non fallitur Deus.*]

Les arguments conditionnels sont vicieux en deux manieres. L'une est, quand la majeure est une conditionnelle déraisonnable, & dont la conséquence est contre les regles ; comme si je concluois le général du particulier, en disant : Si nous nous trompons en quelque chose, nous nous trompons en tout.

[Mais cette fausseté dans la majeure de ces syllogismes, en regarde plutôt la matiere que la forme : ainsi on ne les considere comme vicieux selon la forme, que quand on tire une mauvaise conclusion de la majeure, vraie ou fausse, raisonnable ou déraisonnable : Ce qui se fait de deux sortes.]

La premiere, lorsqu'on infere l'antécédent du conséquent ; comme si on disoit :

Si les Chinois sont Mahométans, ils sont infideles :
Or ils sont infideles :
Donc ils sont Mahométans.

La

La seconde sorte d'arguments conditionnels qui sont faux, est quand de la négation de l'antécédent on infere la négation du conséquent; comme dans le même exemple. VIII. CL. N°. III.

Si les Chinois sont Mahométans, ils sont infideles:

Or ils ne sont pas Mahométans:

Donc ils ne sont pas infideles.

[Il y a néanmoins de ces arguments conditionnels qui semblent avoir ce second défaut, qui ne laissent pas d'être fort bons, parce qu'il y a une exclusion sous-entendue dans la majeure, quoique non exprimée. Exemple: Cicéron ayant publié une loi contre ceux qui acheteroient les suffrages, & Murena étant accusé de les avoir achetés, Cicéron qui plaidoit pour lui se justifie par cet argument du reproche que lui faisoit Caton, d'agir dans cette défense contre sa loi: *Etenim si largitionem factam esse confiterer, idque rectè factum esse defenderem, facerem improbè, etiam si alius legem tulisset. Cùm verò nihil commissum contra legem esse defendam, quid est quod meam defensionem latio legis impediat?* Il semble que cet argument soit semblable à celui d'un blasphémateur, qui diroit pour s'excuser: *Si je niois qu'il y eût un Dieu, je serois un méchant: Mais quoique je blasphême, je ne nie pas qu'il y ait un Dieu: Donc je ne suis pas un méchant.* Cet argument ne vaudroit rien, parce qu'il y a d'autres crimes que l'athéisme qui rendent un homme méchant: mais ce qui fait que celui de Cicéron est bon, quoique Ramus l'ait proposé pour exemple d'un mauvais raisonnement, c'est qu'il enferme dans le sens une particule exclusive, & qu'il le faut réduire à ces termes:

Ce seroit alors seulement qu'on me pourroit reprocher avec raison d'agir contre ma loi, si j'avouois que Murena eût acheté les suffrages, & que je ne laissasse pas de justifier son action:

Mais je prétends qu'il n'a point acheté les suffrages;

Et par conséquent je ne fais rien contre ma loi.

Il faut dire la même chose de ce raisonnement de Vénus dans Virgile en parlant à Jupiter:

Si sine pace tua, atque invito numine Troes
Italiam petiere, luant peccata, neque illos
Juveris auxilio: sin tot responsa secuti,
Quæ Superi manesque dabant: cur nunc tua quisquam
Flectere jussa potest, aut cur nova condere fata?

Car ce raisonnement se réduit à ces termes:

Si les Troyens étoient venus en Italie contre le gré des Dieux, ils seroient punissables:

VIII. C l. N°. III. *Mais ils n'y ſont pas venus contre le gré des Dieux :*
Donc ils ne ſont pas puniſſables.

Il faut donc y ſuppléer quelque choſe ; autrement il ſeroit ſemblable à celui-ci, qui certainement ne conclut pas :

Si Judas étoit entré dans l'Apoſtolat ſans vocation, il auroit dû être rejeté de Dieu :
Mais il n'y eſt pas entré ſans vocation :
Donc il n'a pas dû être rejeté de Dieu.

Mais ce qui fait que celui de Vénus dans Virgile n'eſt pas vicieux ; c'eſt qu'il faut conſidérer la majeure comme étant excluſive dans le ſens, de même que s'il y avoit :

Ce ſeroit alors ſeulement que les Troyens ſeroient puniſſables, & indignes du ſecours des Dieux, s'ils étoient venus en Italie contre leur gré :
Mais ils n'y ſont pas venus contre leur gré :
Donc, &c.

Ou bien il faut dire, ce qui eſt la même choſe, que l'affirmative *ſi ſine pace tua, &c.* enferme dans le ſens cette négative,

Si les Troyens ne ſont venus dans l'Italie que par l'ordre des Dieux, il n'eſt pas juſte que les Dieux les abandonnent :
Or ils n'y ſont venus que par l'ordre des Dieux :
Donc, &c.]

Des Syllogiſmes disjonctifs.

On appelle ſyllogiſmes disjonctifs, ceux dont la premiere propoſition eſt disjonctive ; c'eſt-à-dire, dont les parties ſont jointes par *vel*, *ou*, comme celui-ci de Cicéron :

Ceux qui ont tué Céſar ſont parricides, ou défenſeurs de la liberté :
Or ils ne ſont point parricides :
Donc ils ſont défenſeurs de la liberté.

Il y en a de deux ſortes. La premiere, quand on ôte une partie pour garder l'autre ; comme dans celui que nous venons de propoſer, ou dans celui-ci :

Tous les méchants doivent être punis en ce monde ou en l'autre :
Or il y a des méchants qui ne ſont point punis en ce monde :
Donc ils le ſeront en l'autre.

Il y a quelquefois trois membres dans cette ſorte de ſyllogiſmes, & alors on en ôte deux pour en garder un ; comme dans cet argument de S. Auguſtin dans ſon Livre du Menſonge, Chapitre VIII. *Aut non eſt credendum bonis, aut credendum eſt eis quos credimus debere aliquando men-*

tiri, aut non eſt credendum bonos aliquando mentiri. Horum primum perniciosum eſt; ſecundum ſtultum: Reſtat ergo ut nunquam mentiantur boni. VIII. C L. N°. III.

La ſeconde ſorte, mais moins naturelle, eſt quand on prend une des parties pour ôter l'autre, comme ſi on diſoit :

S. Bernard témoignant que Dieu avoit confirmé par des miracles ſa prédication de la Croiſade, étoit un Saint ou un impoſteur :

Or c'étoit un Saint :

Donc ce n'étoit pas un impoſteur.

Ces ſyllogiſmes disjonctifs ne ſont guere faux, que par la fauſſeté de la majeure, dans laquelle la diviſion n'eſt pas exacte, ſe trouvant un milieu entre les membres oppoſés; comme ſi je diſois:

Il faut obéir aux Princes en ce qu'ils commandent contre la Loi de Dieu, ou ſe révolter contr'eux:

Or il ne faut pas leur obéir en ce qui eſt contre la Loi de Dieu:

Donc il faut ſe révolter contr'eux.

Ou, *Or il ne faut pas ſe révolter contr'eux :*

Donc il faut leur obéir en ce qui eſt contre la Loi de Dieu.

L'un & l'autre raiſonnement eſt faux, parce qu'il y a un milieu dans cette disjonction qui a été obſervé par les premiers Chrétiens, qui eſt de ſouffrir patiemment toutes choſes, plutôt que de rien faire contre la Loi de Dieu, ſans néanmoins ſe révolter contre les Princes.

Ces fauſſes disjonctions ſont une des ſources les plus communes des faux raiſonnements des hommes.

Des ſyllogiſmes copulatifs.

Ces ſyllogiſmes ne ſont que d'une ſorte, qui eſt quand on prend une propoſition copulative niante, dont enſuite on établit une partie pour ôter l'autre.

Un homme n'eſt pas tout enſemble ſerviteur de Dieu, & idolâtre de l'argent :

Or l'avare eſt idolâtre de l'argent :

Donc il n'eſt pas ſerviteur de Dieu.

Car cette ſorte de ſyllogiſme ne conclut point néceſſairement, quand on ôte une partie pour mettre l'autre, comme on peut voir par ce raiſonnement tiré de la même propoſition :

Un homme n'eſt pas tout enſemble ſerviteur de Dieu, & idolâtre de l'argent :

Or les prodigues ne ſont point idolâtres de l'argent :

Donc ils ſont ſerviteurs de Dieu.

VIII. C L.
N°. III.

[CHAPITRE XIII.

Des Syllogismes dont la conclusion est conditionnelle.

ON a fait voir qu'un syllogisme parfait ne peut avoir moins de trois propositions : mais cela n'est vrai que quand on conclut absolument, & non quand on ne le fait que conditionnellement ; parce qu'alors la seule proposition conditionnelle peut enfermer une des prémisses outre la conclusion, & même toutes les deux.

Exemple. Si je veux prouver que la lune est un corps raboteux, & non poli comme un miroir, ainsi qu'Aristote se l'est imaginé, je ne le puis conclure absolument qu'en trois propositions.

Tout corps qui réfléchit la lumiere de toutes parts est raboteux :
Or la lune réfléchit la lumiere de toutes parts :
Donc la lune est un corps raboteux.

Mais je n'ai besoin que de deux propositions pour le conclure conditionnellement en cette maniere :

Tout corps qui réfléchit la lumiere de toutes parts est raboteux :
Donc si la lune réfléchit la lumiere de toutes parts, c'est un corps raboteux.

Et je puis même renfermer ce raisonnement en une seule proposition, ainsi :

Si tout corps qui réfléchit la lumiere de toutes parts est raboteux, & que la lune réfléchisse la lumiere de toutes parts, il faut avouer que ce n'est point un corps poli, mais raboteux.

Ou bien en liant une des propositions par la particule causale, *parce que*, ou *puisque*, comme :

Si tout vrai ami doit être prêt de donner sa vie pour son ami,
Il n'y a guere de vrais amis ;
Puisqu'il n'y en a guere qui le soient jusques à ce point.

Cette maniere de raisonner est très-commune & très-belle ; & c'est ce qui fait qu'il ne faut pas s'imaginer qu'il n'y ait point de raisonnement que lorsqu'on voit trois propositions séparées & arrangées comme dans l'Ecole : car il est certain que cette seule proposition comprend ce syllogisme entier :

Tout vrai ami doit être prêt de donner sa vie pour ses amis :
Or il n'y a guere de gens qui soient prêts de donner leur vie pour leurs amis :
Donc il n'y a guere de vrais amis.

Toute la différence qu'il y a entre les syllogismes absolus, & ceux dont la conclusion est enfermée avec l'une des prémisses dans une proposition conditionnelle, est que les premiers ne peuvent être accordés tout entiers, que nous ne demeurions d'accord de ce qu'on auroit voulu nous persuader; au lieu que dans les derniers on peut accorder tout, sans que celui qui les fait ait encore rien gagné; parce qu'il lui reste à prouver que la condition d'où dépend la conséquence qu'on lui a accordée est véritable. VIII. CL. N°. III.

Et ainsi ces arguments ne sont proprement que des préparations à une conclusion absolue; mais ils sont aussi très-propres à cela, & il faut avouer que ces manieres de raisonner sont très-ordinaires & très-naturelles, & qu'elles ont cet avantage, qu'étant plus éloignées de l'air de l'Ecole, elles en sont mieux reçues dans le monde.

On peut conclure de cette sorte en toutes les figures & en tous les modes; & ainsi il n'y a point d'autres regles à y observer que les regles mêmes des figures.

Il faut seulement remarquer que la conclusion conditionnelle comprenant toujours l'une des prémisses outre la conclusion, c'est quelquefois la majeure, & quelquefois la mineure.

C'est ce qu'on verra par les exemples de plusieurs conclusions conditionnelles qu'on peut tirer de deux maximes générales; l'une affirmative, & l'autre négative: soit l'affirmative ou déja prouvée ou accordée.

Tout sentiment de douleur est une pensée:

On en conclut affirmativement,

1. *Donc si toutes les bêtes sentent de la douleur,*
   Toutes les bêtes pensent. Barbara.
2. *Donc si quelque plante sent de la douleur,*
   Quelque plante pense. Darii.
3. *Donc si toute pensée est une action de l'esprit,*
   Tout sentiment de douleur est une action de l'esprit. Barbara.
4. *Donc si tout sentiment de douleur est un mal,*
   Quelque pensée est un mal. Darapti.
5. *Donc si le sentiment de douleur est dans la main que l'on brule,*
   Il y a quelque pensée dans la main que l'on brule. Disamis.

NÉGATIVEMENT.

6. *Donc si nulle pensée n'est dans le corps,*
   Nul sentiment de douleur n'est dans le corps. Celarent.

VIII. Cl. N°. III. quelque chose à suppléer, que non pas qu'on s'imagine qu'il ait besoin d'être instruit de tout.

Ainsi cette suppression flatte la vanité de ceux à qui on parle, en se remettant de quelque chose à leur intelligence; & en abrégeant le discours, elle le rend plus fort & plus vif. Il est certain, par exemple, que si de ce vers de la Medée d'Ovide, qui contient un enthyméme très-élégant,

Servare potui, perdere an possim rogas?

Je t'ai pu conserver, je te pourrai donc perdre.

On en avoit fait un argument en forme en cette maniere: *Celui qui peut conserver peut perdre: or je t'ai pu conserver: donc je te pourrai perdre.* Toute la grace en seroit ôtée: & la raison en est, que comme une des principales beautés d'un discours est d'être plein de sens, & de donner occasion à l'esprit de former une pensée plus étendue que n'est l'expression, c'en est au contraire un des plus grands défauts d'être vuide de sens, & de renfermer peu de pensées, ce qui est presque inévitable dans les syllogismes philosophiques. Car l'esprit allant plus vite que la langue, & une des propositions suffisant pour en faire concevoir deux, l'expression de la seconde devient inutile, ne contenant aucun nouveau sens. C'est ce qui rend ces sortes d'arguments si rares dans la vie des hommes, parce que sans même y faire réflexion on s'éloigne de ce qui ennuie, & l'on se réduit à ce qui est précisément nécessaire pour se faire entendre.

Les enthymémes sont donc la maniere ordinaire dont les hommes expriment leurs raisonnements, en supprimant la proposition qu'ils jugent devoir être facilement suppléée; & cette proposition est tantôt la majeure, tantôt la mineure, & quelquefois la conclusion; quoiqu'alors cela ne s'appelle pas proprement enthyméme, tout l'argument étant contenu en quelque sorte dans les deux premieres propositions.

Il arrive aussi quelquefois que l'on renferme les deux propositions de l'enthyméme dans une seule proposition, qu'Aristote appelle pour ce sujet, sentence enthymématique, & dont il rapporte cet exemple:

Αθάνατον ὀργὴν μὴ φύλαττε, θνητὸς ὤν.

Mortel, ne garde pas une haine immortelle.

L'argument entier seroit: *Celui qui est mortel ne doit pas conserver une haine immortelle: Or vous êtes mortel: Donc, &c.* Et l'enthyméme parfait seroit: *Vous êtes mortel: que votre haine ne soit donc pas immortelle.*]

CHAPITRE

VIII. CL. N°. III.

CHAPITRE XV.

Des Syllogismes composés de plus de trois propositions.

NOus avons déja dit que les syllogismes composés de plus de trois propositions, s'appellent généralement *sorites.*

On en peut distinguer de trois sortes. 1°. Les gradations, dont il n'est point nécessaire de rien dire davantage que ce qui en a été dit au premier Chapitre de cette troisieme Partie.

2°. Les dilemmes, dont nous traiterons dans le Chapitre suivant.

3°. Ceux que les Grecs ont appellés épicheremes, qui comprennent la preuve, ou de quelqu'une des deux premieres propositions, ou de toutes les deux. Et ce sont de ceux-là dont nous parlerons dans ce Chapitre.

Comme l'on est souvent obligé de supprimer dans les discours certaines propositions trop claires, il est aussi souvent nécessaire, quand on en avance de douteuses, d'y joindre au même temps des preuves pour empêcher l'impatience de ceux à qui on parle, qui se blessent quelquefois lorsqu'on prétend les persuader par des raisons qui leur paroissent fausses ou douteuses; car quoique l'on y remédie dans la suite, néanmoins il est dangereux de produire même pour un peu de temps ce dégoût dans leur esprit: & ainsi il vaut beaucoup mieux que les preuves suivent immédiatement ces propositions douteuses, que non pas qu'elles en soient séparées. Cette séparation produit encore un autre inconvénient bien incommode, c'est qu'on est obligé de répéter la proposition que l'on veut prouver. C'est pourquoi au lieu que la méthode de l'Ecole est, de proposer l'argument entier, & ensuite de prouver la proposition qui reçoit difficulté; celle que l'on suit dans les discours ordinaires, est de joindre aux propositions douteuses, les preuves qui les établissent. Ce qui fait une espece d'argument composé de plusieurs propositions : car à la majeure on joint les preuves de la majeure, à la mineure les preuves de la mineure, & ensuite on conclut.

L'on peut réduire ainsi toute l'oraison pour Milon à un argument composé, dont la majeure est, qu'il est permis de tuer celui qui nous dresse des embûches. Les preuves de cette majeure se tirent de la loi naturelle, du droit des gens, des exemples. La mineure est, que Clodius a dressé des embûches à Milon; & les preuves de la mineure sont l'équipage de Clodius, sa suite, &c. La conclusion est, qu'il a donc été permis à Milon de le tuer.

VIII. C L. N°. III. Le péché originel se prouveroit par les miseres des enfants, selon la méthode dialectique en cette maniere.

Les enfants ne sauroient être misérables qu'en punition de quelque péché qu'ils tirent de leur naissance. Or ils sont misérables; donc c'est à cause du péché originel. Ensuite il faudroit prouver la majeure & la mineure; la majeure par cet argument disjonctif : La misere des enfants ne peut procéder que de l'une de ces quatre causes. 1°. Des péchés précédents commis en une autre vie. 2°. De l'impuissance de Dieu qui n'avoit pas le pouvoir de les en garantir. 3°. De l'injustice de Dieu qui les y asserviroit sans sujet. 4°. Du péché originel. Or il est impie de dire qu'elle vienne des trois premieres causes. Elle ne peut donc venir que de la quatrieme, qui est le péché originel.

La mineure, *que les enfants sont misérables*, se prouveroit par le dénombrement de leurs miseres.

Mais il est aisé de voir combien S. Augustin a proposé cette preuve du péché originel avec plus de grace & de force, en la renfermant dans un argument composé en cette sorte.

« Considérez la multitude & la grandeur des maux qui accablent les » enfants, & combien les premieres années de leur vie sont remplies de » vanité, de souffrances, d'illusions, de frayeurs. Ensuite lorsqu'ils sont » devenus grands, & qu'ils commencent même à servir Dieu, l'erreur » les tente pour les séduire, le travail & la douleur les tente pour les » affoiblir, la concupiscence les tente pour les enflammer, la tristesse les » tente pour les abattre, l'orgueil les tente pour les élever : & qui pour- » roit représenter en peu de paroles tant de diverses peines qui appesan- » tissent le joug des enfants d'Adam ? L'évidence de ces miseres a forcé » les Philosophes payens, qui ne savoient & ne croyoient rien du péché » de notre premier pere, de dire que nous n'étions nés que pour souf- » frir les châtiments que nous avions mérités par quelques crimes com- » mis en une autre vie que celle-ci, & qu'ainsi nos ames avoient été » attachées à des corps corruptibles, par le même genre de supplice, que » des tyrans de Toscane faisoient souffrir à ceux qu'ils attachoient tout » vivants avec des corps morts. Mais cette opinion, que les ames sont » jointes à des corps, en punition des fautes précédentes d'une autre vie, » est rejetée par l'Apôtre. Que reste-t-il donc, sinon que la cause de ces » maux effroyables soit, ou l'injustice, ou l'impuissance de Dieu, ou la » peine du premier péché de l'homme ? Mais parce que Dieu n'est ni » injuste ni impuissant, il ne reste plus que ce que vous ne voulez pas » reconnoître, mais qu'il faut pourtant que vous reconnoissiez malgré » vous, que ce joug si pressant que les enfants d'Adam sont obligés de

„ porter depuis que leurs corps sont sortis du sein de leur mere, jus- VIII. C.
„ qu'au jour qu'ils rentrent dans le sein de leur mere commune, qui est N°. III.
„ la terre, n'auroit point été, s'ils ne l'avoient mérité par le crime qu'ils
„ tirent de leur origine".]

CHAPITRE XVI.

Des Dilemmes.

On peut définir un dilemme, un raisonnement composé, où après avoir divisé un tout en ses parties, on conclut affirmativement ou négativement du tout, ce qu'on a conclu de chaque partie.

Je dis *ce qu'on a conclu de chaque partie*, & non pas seulement ce qu'on en auroit affirmé. Car on n'appelle proprement dilemme, que quand ce que l'on dit de chaque partie est appuyé de sa raison particuliere.

Par exemple, ayant à prouver qu'*on ne sauroit être heureux en ce monde*, on le peut faire par ce dilemme.

On ne peut vivre en ce monde qu'en s'abandonnant à ses passions, ou en les combattant :

Si on s'y abandonne, c'est un état malheureux, parce qu'il est honteux, & qu'on n'y sauroit être content :

Si on les combat, c'est aussi un état malheureux, parce qu'il n'y a rien de plus pénible que cette guerre intérieure qu'on est continuellement obligé de se faire à soi-même.

Il ne peut donc y avoir en cette vie de véritable bonheur.

Si l'on veut prouver *que les Evêques qui ne travaillent point au salut des ames qui leur sont commises, sont inexcusables devant Dieu*, on le peut faire par un dilemme.

Ou ils sont capables de cette charge, ou ils en sont incapables.

S'ils en sont capables, ils sont inexcusables de ne s'y pas employer :

S'ils en sont incapables, ils sont inexcusables d'avoir accepté une charge si importante, dont ils ne pouvoient pas s'acquitter.

Et par conséquent, en quelque maniere que ce soit, ils sont inexcusables devant Dieu, s'ils ne travaillent au salut des ames qui leur sont commises.

Mais on peut faire quelques observations sur ces sortes de raisonnements.

La premiere est, que l'on n'exprime pas toujours toutes les propositions qui y entrent. Car, par exemple, le dilemme que nous venons de proposer, est renfermé en ce peu de paroles dans une harangue de

VIII. CL. N°. III. Saint Charles, à l'entrée de l'un de ses Conciles Provinciaux : *Si tanto muneri impares, cur tam ambitiosi ? Si pares, cur tam negligentes ?*

Ainsi il y a beaucoup de choses sous-entendues dans ce dilemme célebre par lequel un ancien Philosophe prouvoit qu'on ne se devoit point mêler des affaires de la République.

Si on y agit bien, on offensera les hommes ; si on y agit mal, on offensera les Dieux ; donc on ne s'en doit point mêler.

Et de même en celui par lequel un autre prouvoit qu'il ne se falloit point marier : *Si la femme qu'on épouse est belle, elle cause de la jalousie ; si elle est laide, elle déplait : donc il ne se faut point marier.*

Car dans l'un & l'autre de ces dilemmes, la proposition qui devoit contenir la partition est sous-entendue : & c'est ce qui est fort ordinaire, parce qu'elle se sous-entend facilement, étant assez marquée par les propositions particulieres où l'on traite chaque partie.

Et de plus, afin que la conclusion soit renfermée dans les prémisses, il faut sous-entendre par-tout quelque chose de général qui puisse convenir à tout, comme dans le premier :

Si on agit bien, on offensera les hommes, ce qui est fâcheux :

Si on agit mal, on offensera les Dieux, ce qui est fâcheux aussi :

Donc il est fâcheux en toutes manieres de se mêler des affaires de la République.

Cet avis est fort important pour bien juger de la force d'un dilemme. Car ce qui fait, par exemple, que celui-là n'est pas concluant, est qu'il n'est point fâcheux d'offenser les hommes, quand on ne le peut éviter qu'en offensant Dieu.

La seconde observation est, qu'un dilemme peut être vicieux principalement par deux défauts. L'un est, quand la disjonctive sur laquelle il est fondé, est défectueuse, ne comprenant pas tous les membres du tout que l'on divise.

Ainsi le dilemme pour ne se point marier ne conclut pas, parce qu'il peut y avoir des femmes qui ne seront pas si belles qu'elles causent de la jalousie, ni si laides qu'elles déplaisent.

C'est aussi par cette raison un très-faux dilemme que celui dont se servoient les anciens Philosophes pour ne point craindre la mort. *Ou notre ame*, disoient-ils, *périt avec le corps, & ainsi n'ayant plus de sentiment, nous serons incapables de mal : ou si l'ame survit au corps, elle sera plus heureuse qu'elle n'étoit dans le corps ; donc la mort n'est point à craindre.* Car comme Montagne a fort bien remarqué, c'étoit un grand aveuglement de ne pas voir qu'on peut concevoir un troisieme état entre ces deux-là, qui est que l'ame demeurant après le corps, se trouvât dans

un état de tourment & de misere, ce qui donne un juste sujet d'appréhender la mort, de peur de tomber dans cet état. VIII. Cl. N°. III.

L'autre défaut qui empêche que les dilemmes ne concluent, est quand les conclusions particulieres de chaque partie ne sont pas nécessaires. Ainsi il n'est pas nécessaire qu'une belle femme cause de la jalousie, puisqu'elle peut être si sage & si vertueuse, qu'on n'aura aucun sujet de se défier de sa fidélité.

Il n'est point nécessaire aussi qu'étant laide elle déplaise à son mari, puisqu'elle peut avoir d'autres qualités si avantageuses d'esprit & de vertu, qu'elle ne laissera pas de lui plaire.

La troisieme observation est, que celui qui se sert d'un dilemme doit prendre garde qu'on ne le puisse retourner contre lui-même. Ainsi Aristote témoigne qu'on retourna contre le Philosophe qui ne vouloit pas qu'on se mêlât des affaires publiques, le dilemme dont il se servoit pour le prouver : car on lui dit :

Si on s'y gouverne selon les regles corrompues des hommes, on contentera les hommes.

Si on garde la vraie justice, on contentera les Dieux.

Donc on s'en doit mêler.

Néanmoins ce retour n'étoit pas raisonnable : car il n'est pas avantageux de contenter les hommes en offensant Dieu.

CHAPITRE XVII.

Des Lieux, ou de la méthode de trouver des arguments. Combien cette méthode est de peu d'usage.

Ce que les Rhétoriciens & les Logiciens appellent lieux, *loci argumentorum*, sont certains chefs généraux, auxquels on peut rapporter toutes les preuves dont on se sert dans les diverses matieres que l'on traite : & la partie de la Logique qu'ils appellent *Invention*, n'est autre chose que ce qu'ils enseignent de ces lieux.

Ramus fait une querelle sur ce sujet à Aristote & aux Philosophes de l'Ecole, parce qu'ils traitent des lieux après avoir donné les regles des arguments ; & il prétend contr'eux, qu'il faut expliquer les lieux & ce qui regarde l'invention avant que de traiter de ces regles.

La raison de Ramus est, que l'on doit avoir trouvé la matiere avant que de songer à la disposer. Or l'explication des lieux enseigne à trouver cette matiere, au lieu que les regles des arguments n'en peuvent apprendre que la disposition.

VIII. Cl. N°. III. Mais cette raison est très-foible, parce qu'encore qu'il soit nécessaire que la matiere soit trouvée pour la disposer, il n'est pas nécessaire néanmoins d'apprendre à trouver la matiere avant que d'avoir appris à la disposer. Car, pour apprendre à disposer la matiere, il suffit d'avoir certaines matieres générales pour servir d'exemples. Or l'esprit & le sens commun en fournit toujours assez, sans qu'il soit besoin d'en emprunter d'aucun art ni d'aucune méthode. Il est donc vrai qu'il faut avoir une matiere pour y appliquer les regles des arguments; mais il est faux qu'il soit nécessaire de trouver cette matiere par la méthode des lieux.

On pourroit dire au contraire, que comme on prétend enseigner dans les lieux l'art de tirer des arguments & des syllogismes, il est nécessaire de savoir auparavant ce que c'est qu'argument & syllogisme. Mais on pourroit peut-être aussi répondre, que la nature seule nous fournit une connoissance générale de ce que c'est que raisonnement, qui suffit pour entendre ce qu'on en dit en parlant des lieux.

Il est donc assez inutile de se mettre en peine en quel ordre on doit traiter des lieux, puisque c'est une chose à-peu-près indifférente. Mais il seroit peut-être plus utile d'examiner s'il ne seroit point plus à propos de n'en point traiter du tout.

On sait que les Anciens ont fait un grand mystere de cette méthode, & que Cicéron la préfere même à toute la Dialectique, telle qu'elle étoit enseignée par les Stoïciens, parce qu'ils ne parloient point des lieux. Laissons, dit-il, toute cette science qui ne nous dit rien de l'art de trouver des arguments, & qui ne nous fait que trop de discours pour nous instruire à en juger. *Istam artem totam relinquamus, quæ in excogitandis argumentis muta nimiùm est, in judicandis nimiùm loquax.* Quintilien & tous les autres Rhétoriciens, Aristote & tous les Philosophes en parlent de même; de sorte que l'on auroit peine à n'être pas de leur sentiment, si l'expérience générale n'y paroissoit entiérement opposée.

On en peut prendre à témoin presque autant de personnes qu'il y en a qui ont passé par le cours ordinaire des études, & qui ont appris de cette méthode artificielle de trouver des preuves, ce qu'on en apprend dans les Colleges. Car y en a-t-il un seul qui puisse dire véritablement, que lorsqu'il a été obligé de traiter quelque sujet, il ait fait réflexion sur ces lieux, & y ait cherché les raisons qui lui étoient nécessaires? Qu'on consulte tant d'Avocats & de Prédicateurs qui sont au monde, tant de gens qui parlent & qui écrivent, & qui ont toujours de la matiere de reste, & je ne sais si on en pourra trouver quelqu'un qui ait jamais songé à faire un argument *à causa*, *ab effectu*, *ab adjunctis*, pour prouver ce qu'il desiroit persuader.

Auſſi, quoique Quintilien faſſe paroître de l'eſtime pour cet art, il eſt obligé néanmoins de reconnoître qu'il ne faut pas, lorſqu'on traite une matiere, aller frapper à la porte de tous ces lieux pour en tirer des arguments & des preuves. *Illud quoque*, dit-il, *ſtudioſi eloquentiæ cogitent, non eſſe, cùm propoſita fuerit materia dicendi, ſcrutanda ſingula & velut oſtiatim pulſanda, ut ſciant an ad id probandum quod intendimus, fortè reſpondeant.* VIII. C. I. N°. III.

Il eſt vrai que tous les arguments qu'on fait ſur chaque ſujet, ſe peuvent rapporter à ces chefs & à ces termes généraux qu'on appelle lieux; mais ce n'eſt point par cette méthode qu'on les trouve. La nature, la conſidération attentive du ſujet, la connoiſſance de diverſes vérités les fait produire, & enſuite l'art les rapporte à certains genres. De ſorte que l'on peut dire véritablement des lieux ce que S. Auguſtin dit en général des préceptes de la Rhétorique. On trouve, dit-il, que les regles de l'éloquence ſont obſervées dans les diſcours des perſonnes éloquentes, quoiqu'ils n'y penſent pas en les faiſant, ſoit qu'ils les ſachent, ſoit qu'ils les ignorent. Ils pratiquent ces regles parce qu'ils ſont éloquents; mais ils ne s'en ſervent pas pour être éloquents. *Implent quippe illa quia ſunt eloquentes, non adhibent ut ſint eloquentes.*

L'on marche naturellement, comme ce même Pere le remarque en un autre endroit, & en marchant on fait certains mouvements réglés du corps. Mais il ne ſerviroit de rien pour apprendre à marcher, de dire, par exemple, qu'il faut envoyer des eſprits en certains nerfs, remuer certains muſcles, faire certains mouvements dans les jointures, mettre un pied devant l'autre, & ſe repoſer ſur l'un pendant que l'autre avance. On peut bien former des regles en obſervant ce que la nature nous fait faire; mais on ne fait jamais ces actions par le ſecours de ces regles. Ainſi l'on traite tous les lieux dans les diſcours les plus ordinaires, & l'on ne ſauroit rien dire qui ne s'y rapporte; mais ce n'eſt point en y faiſant une réflexion expreſſe que l'on produit ces penſées; cette réflexion ne pouvant ſervir qu'à ralentir la chaleur de l'eſprit, & à l'empêcher de trouver les raiſons vives & naturelles qui ſont les vrais ornements de toute ſorte de diſcours.

Virgile, dans le neuvieme livre de l'Enéïde, après avoir repréſenté Euriale ſurpris & environné de ſes ennemis, qui étoient prêts de venger ſur lui la mort de leurs compagnons, que Niſus ami d'Euriale avoit tués, met ces paroles pleines de mouvement & de paſſion dans la bouche de Niſus.

Me me adſum, qui feci, in me convertite ferrum,
O Rutuli! mea fraus omnis; nihil iſte nec auſus,

VIII. C L. N°. III.

Nec potuit. Cœlum hoc & sidera conscia testor.
Tantum infelicem nimium dilexit amicum.

C'est un argument, dit Ramus, *à causa efficiente;* mais on pourroit bien jurer avec assurance que jamais Virgile ne songea, lorsqu'il fit ces vers, au *lieu* de la cause efficiente. Il ne les auroit jamais faits, s'il s'étoit arrêté à y chercher cette pensée : & il faut nécessairement que pour produire des vers si nobles & si animés, il ait non seulement oublié ces regles, s'il les savoit, mais qu'il se soit en quelque sorte oublié lui-même pour prendre la passion qu'il représentoit.

En vérité, le peu d'usage que le monde a fait de cette méthode des lieux depuis tant de temps qu'elle est trouvée & qu'on l'enseigne dans les Ecoles, est une preuve évidente qu'elle n'est pas de grand usage. Mais quand on se seroit appliqué à en tirer tout le fruit qu'on en peut tirer, on ne voit pas qu'on puisse arriver par-là à quelque chose qui soit véritablement utile & estimable. Car tout ce qu'on peut prétendre par cette méthode est de trouver sur chaque sujet diverses pensées générales, ordinaires, éloignées, comme les Lullistes en trouvent par le moyen de leurs tables. Or tant s'en faut qu'il soit utile de se procurer cette sorte d'abondance, qu'il n'y a rien qui gâte davantage le jugement.

Rien n'étouffe plus les bonnes semences que l'abondance des mauvaises herbes : rien ne rend un esprit plus stérile en pensées justes & solides, que cette mauvaise fertilité de pensées communes. L'esprit s'accoutume à cette facilité, & ne fait plus d'effort pour trouver les raisons propres, particulieres & naturelles, qui ne se découvrent que dans la considération attentive de son sujet.

On devroit considérer que cette abondance qu'on recherche par le moyen de ces lieux, est un très-petit avantage. Ce n'est pas ce qui manque à la plupart du monde. On peche beaucoup plus par excès que par défaut; & les discours que l'on fait ne sont que trop remplis de matiere. Ainsi pour former les hommes dans une éloquence judicieuse & solide, il seroit bien plus utile de leur apprendre à se taire qu'à parler; c'est-à-dire, à supprimer & à retrancher les pensées basses, communes & fausses, qu'à produire comme ils font un amas confus de raisonnements bons & mauvais, dont on remplit les livres & les discours.

Et comme l'usage des lieux ne peut guere servir qu'à trouver de ces sortes de pensées, on peut dire que s'il est bon de savoir ce qu'on en dit, parce que tant de personnes célebres en ont parlé, qu'ils ont formé une espece de nécessité de ne pas ignorer une chose si commune; il est encore beaucoup plus important d'être très-persuadé qu'il n'y a rien de plus ridicule que de les employer pour discourir de tout à perte de vue, comme

comme les Lulliftes font par le moyen de leurs attributs généraux qui font des efpeces de lieux, & que cette mauvaife facilité de parler de tout, & de trouver raifon par-tout, dont quelques perfonnes font vanité, eft un fi mauvais caractere d'efprit, qu'il eft beaucoup au deffous de la bêtife. VIII. C L. N°. III.

C'eft pourquoi tout l'avantage qu'on peut tirer de ces lieux, fe réduit au plus à en avoir une teinture générale, qui fert peut-être un peu, fans qu'on y penfe, à envifager la matiere que l'on traite par plus de faces & de parties.

CHAPITRE XVIII.

Divifion des Lieux en Lieux de Grammaire, de Logique & de Métaphyfique.

CEux qui ont traité des lieux les ont divifés en différente maniere. Celle qui a été fuivie par Cicéron dans fes livres de l'Invention, & dans le vingt-unieme livre de l'Orateur, & par Quintilien au cinquieme livre de fes Inftitutions, eft moins méthodique; mais elle eft auffi plus propre pour l'ufage des difcours du Barreau, auquel ils la rapportent particuliérement; celle de Ramus eft trop embarraffée de fubdivifions.

En voici une qui paroît affez commode, d'un Philofophe Allemand fort judicieux & fort folide nommé *Glauberge*, dont la Logique m'eft tombée entre les mains, lorfqu'on avoit déja commencé à imprimer celle-ci.

Les lieux font tirés, ou de la Grammaire, ou de la Logique, ou de la Métaphyfique.

Lieux de Grammaire.

Les lieux de Grammaire, font l'étymologie, & les mots dérivés de même racine, qui s'appellent en latin *conjugata*, & en grec παρώνυμα.

On argumente par l'étymologie quand on dit, par exemple, que plufieurs perfonnes du monde ne fe divertiffent jamais, à proprement parler, parce que fe divertir, c'eft fe défappliquer des occupations férieufes, & qu'ils ne s'occupent jamais férieufement.

Les mots dérivés de même racine fervent auffi à faire trouver des penfées.

Homo fum, humani nil à me alienum puto.
Mortali urgemur ab hofte, mortales.

VIII. Cl. N°. III. *Quid tam dignum misericordiâ quàm miser? Quid tam indignum misericordiâ quàm superbus miser?* Qu'y a-t-il de plus digne de miséricorde qu'un misérable? Et qu'y a-t-il de plus indigne de miséricorde qu'un misérable qui est orgueilleux?

Lieux de Logique.

Les lieux de Logique sont les termes universels, genre, espece, différence, propre, accident, la définition, la division; & comme tous ces points ont été expliqués auparavant, il n'est pas nécessaire d'en traiter ici davantage.

Il faut seulement remarquer que l'on joint d'ordinaire à ces lieux certaines maximes communes qu'il est bon de savoir, non parce qu'elles sont fort utiles, mais parce qu'elles sont communes. On en a déja rapporté quelques-unes sous d'autres termes; mais il est bon de les savoir sous les termes ordinaires.

1°. Ce qui s'affirme ou nie du genre, s'affirme ou nie de l'espece. *Ce qui convient à tous les hommes convient aux Grands. Mais ils ne peuvent pas prétendre aux avantages qui sont au dessus des hommes.*

2°. En détruisant le genre on détruit aussi l'espece. *Celui qui ne juge point du tout ne juge point mal; celui qui ne parle point du tout ne parle jamais indiscrettement.*

3°. En détruisant toutes les especes on détruit le genre. *Les formes qu'on appelle substantielles (excepté l'ame raisonnable) ne sont ni corps ni esprit; donc ce ne sont point des substances.*

4°. Si l'on peut affirmer ou nier de quelque chose la différence totale, on en peut affirmer ou nier l'espece. *L'étendue ne convient pas à la pensée; donc elle n'est pas matiere.*

5°. Si l'on peut affirmer ou nier de quelque chose la propriété, on en peut affirmer ou nier l'espece. *Etant impossible de se figurer la moitié d'une pensée, ni une pensée ronde & quarrée, il est impossible que ce soit un corps.*

6°. On affirme ou on nie le défini de ce dont on affirme ou nie la définition. *Il y a peu de personnes justes, parce qu'il y en a peu qui aient une ferme & constante volonté de rendre à chacun ce qui lui appartient.*

Lieux de Métaphysique.

Les lieux de Métaphysique sont certains termes généraux convenant à tous les êtres, auxquels on rapporte plusieurs arguments, comme les

causes, les effets, le tout, les parties, les termes opposés. Ce qu'il y a de plus utile est, d'en savoir quelques divisions générales, & principalement des causes. VIII. Cl. N°. III.

Les définitions qu'on donne dans l'Ecole aux causes en général, en disant qu'*une cause est ce qui produit un effet*, ou *ce par quoi une chose est*, sont si peu nettes, & il est si difficile de voir comment elles conviennent à tous les genres de cause, qu'on auroit aussi-bien fait de laisser ce mot entre ceux qu'on ne définit point; l'idée que nous en avons étant aussi claire que les définitions qu'on en donne.

Mais la division des causes en quatre especes, qui sont la cause finale, efficiente, matérielle & formelle, est si célebre qu'il est nécessaire de la savoir.

On appelle Cause finale la fin pour laquelle une chose est.

Il y a des fins *principales*, qui sont celles que l'on regarde principalement, & des fins *accessoires*, qu'on ne considere que par surcroît.

Ce que l'on prétend faire ou obtenir est appellé *finis cujus gratiâ*. Ainsi la santé est la fin de la Médecine, parce qu'elle prétend la procurer.

Celui pour qui l'on travaille est appellé *finis cui;* l'homme est la fin de la Médecine en cette maniere, parce que c'est à lui qu'elle a dessein d'apporter la guérison.

Il n'y a rien de plus ordinaire que de tirer des arguments de la fin, ou pour montrer qu'une chose est imparfaite, comme qu'un discours est mal fait, lorsqu'il n'est pas propre à persuader; ou pour faire voir qu'il est vraisemblable qu'un homme a fait ou fera quelque action, parce qu'elle est conforme à la fin qu'il a accoutumé de se proposer; d'où vient cette parole célebre d'un Juge de Rome, qu'il falloit examiner avant toutes choses, *cui bono;* c'est-à-dire, quel intérêt un homme auroit eu à faire une chose, parce que les hommes agissent ordinairement selon leur intérêt; ou pour montrer au contraire qu'on ne doit pas soupçonner un homme d'une action, parce qu'elle auroit été contraire à sa fin.

Il y a encore plusieurs autres manieres de raisonner par la fin, que le bon sens découvrira mieux que tous les préceptes: ce qui soit dit aussi pour les autres lieux.

La cause efficiente est celle qui produit une autre chose. On en tire des arguments en montrant qu'un effet n'est pas, parce qu'il n'a pas eu de cause suffisante; ou qu'il est ou sera, en faisant voir que toutes ses causes sont. Si ces causes sont nécessaires, l'argument est nécessaire; si elles sont libres & contingentes, il n'est que probable.

VIII. CL. N°. III. Il y a diverses especes de cause efficiente, dont il est utile de savoir les noms.

Dieu créant Adam, étoit sa cause *totale*, parce que rien ne concouroit avec lui; mais le pere & la mere ne sont chacun que causes *partielles* de leur enfant, parce qu'ils ont besoin l'un de l'autre.

Le soleil est une cause *propre* de la lumiere; mais il n'est cause qu'*accidentelle* de la mort d'un homme que sa chaleur aura fait mourir, parce qu'il étoit mal disposé.

Le pere est cause *prochaine* de son fils.

L'ayeul n'en est que cause *éloignée*.

La mere est une cause *productive*.

La nourrice n'est qu'une cause *conservante*.

Le pere est une cause *univoque* à l'égard de ses enfants, parce qu'ils lui sont semblables en nature.

Dieu n'est qu'une cause *équivoque* à l'égard des créatures, parce qu'elles ne sont pas de la nature de Dieu.

Un ouvrier est la cause *principale* de son ouvrage, ses instruments n'en sont que la cause *instrumentale*.

L'air qui entre dans les orgues est une cause *universelle* de l'harmonie des orgues.

La disposition particuliere de chaque tuyau, & celui qui en joue, en sont les causes *particulieres* qui déterminent l'universelle.

Le soleil est une cause *naturelle*.

L'homme, une cause *intellectuelle* à l'égard de ce qu'il fait avec jugement.

Le feu qui brûle du bois, est une cause *nécessaire*.

Un homme qui marche est une cause *libre*.

Le soleil éclairant une chambre, est la cause *propre* de sa clarté, l'ouverture de la fenêtre n'est qu'une chose ou condition, sans laquelle l'effet ne se feroit pas, *conditio sine qua non*.

Le feu brûlant une maison, est la cause *physique* de l'embrasement; l'homme qui y a mis le feu, en est la cause *morale*.

On rapporte encore à la cause efficiente, la cause *exemplaire*, qui est le modele que l'on se propose en faisant un ouvrage; comme le dessein d'un bâtiment, par lequel un Architecte se conduit: ou généralement ce qui est cause de l'être objectif de notre idée, ou de quelqu'autre image que ce soit, comme le Roi Louis XIV est la cause exemplaire de son portrait.

LA CAUSE MATÉRIELLE est ce dont les choses sont formées, comme l'or est la matiere d'un vase d'or. Ce qui convient ou ne convient pas

à la matiere, convient ou ne convient pas aux choses qui en sont composées. VIII. Cl. N°. III.

La forme est ce qui rend une chose telle, & la distingue des autres, soit que ce soit un être réellement distingué de la matiere, selon l'opinion de l'Ecole, soit que ce soit seulement l'arrangement des parties. C'est par la connoissance de cette forme qu'on en doit expliquer les propriétés.

Il y a autant de différents effets que de causes, ces mots étant réciproques. La maniere ordinaire d'en tirer des arguments, est de montrer que si l'effet est, la cause est; rien ne pouvant être sans cause. On prouve aussi qu'une cause est bonne ou mauvaise, quand les effets en sont bons ou mauvais. Ce qui n'est pas toujours vrai dans les causes par accident.

On a parlé suffisamment du tout & des parties dans le Chapitre de la Division, & ainsi il n'est pas nécessaire d'en rien ajouter ici.

On fait de quatre sortes de termes opposés.

Les relatifs; comme pere, fils: maître, serviteur.

Les contraires; comme froid, chaud: sain & malade.

Les privatifs; comme la vie, la mort: la vue, l'aveuglement: l'ouie, la surdité: la science, l'ignorance.

Les contradictoires qui consistent dans un terme, & dans la simple négation de ce terme, voir, ne voir pas. La différence qu'il y a entre ces deux dernieres sortes d'opposés, est que les termes privatifs enferment la négation d'une forme dans un sujet qui en est capable; au lieu que les négatifs ne marquent point cette capacité. C'est pourquoi on ne dit point qu'une pierre est aveugle ou morte, parce qu'elle n'est pas capable ni de la vue ni de la vie.

Comme ces termes sont opposés, on se sert de l'un pour nier l'autre. Les termes contradictoires ont cela de propre, qu'en ôtant l'un, on établit l'autre.

Il y a plusieurs sortes de comparaison. Car l'on compare les choses, ou égales, ou inégales; ou semblables, ou dissemblables. On prouve que ce qui convient ou ne convient pas à une chose égale ou semblable, convient ou ne convient pas à une autre chose à qui elle est égale ou semblable.

Dans les choses inégales, on prouve négativement que si ce qui est plus probable n'est pas, ce qui est moins probable n'est pas à plus forte raison: ou affirmativement, que si ce qui est moins probable est, ce qui est plus probable est aussi. On se sert d'ordinaire des différences ou des dissimilitudes, pour ruiner ce que d'autres auroient voulu établir par des

VIII. Cl. N°. III. similitudes, comme on ruine l'argument qu'on tire d'un Arrêt, en montrant qu'il est donné sur un autre cas.

Voilà grossiérement une partie de ce que l'on dit des lieux. Il y a des choses qu'il est plus utile de ne savoir qu'en cette maniere. Ceux qui en desireront davantage, le peuvent voir dans les Auteurs qui en ont traité avec plus de soin. On ne sauroit néanmoins conseiller à personne de l'aller chercher dans les Topiques d'Aristote, parce que ce sont des livres étrangement confus. Mais il y a quelque chose d'assez beau sur ce sujet dans le premier livre de sa Rhétorique, où il enseigne diverses manieres de faire voir qu'une chose est utile, agréable, plus grande, plus petite. Il est vrai néanmoins qu'on n'arrivera jamais par ce chemin à aucune connoissance bien solide.

CHAPITRE XIX.

Des diverses manieres de mal raisonner, que l'on appelle Sophismes.

Quoique sachant les regles des bons raisonnements, il ne soit pas difficile de reconnoître ceux qui sont mauvais, néanmoins comme les exemples à fuir frappent souvent davantage que les exemples à imiter, il ne sera pas inutile de représenter les principales sources des mauvais raisonnements, que l'on appelle *sophismes* ou *paralogismes :* parce que cela donnera encore plus de facilité à les éviter.

Je ne les réduirai qu'à sept ou huit ; y en ayant quelques-uns de si grossiers qu'ils ne méritent pas d'être remarqués.

I.

Prouver autre chose que ce qui est en question.

Ce sophisme est appellé par Aristote *ignoratio elenchi ;* c'est-à-dire, l'ignorance de ce que l'on doit prouver contre son adversaire. C'est un vice très-ordinaire dans les contestations des hommes. On dispute avec chaleur, & souvent on ne s'entend pas l'un l'autre. La passion ou la mauvaise foi fait qu'on attribue à son adversaire ce qui est éloigné de son sentiment, pour le combattre avec plus d'avantage ; ou qu'on lui impute les conséquences qu'on s'imagine pouvoir tirer de sa doctrine, quoiqu'il les désavoue & qu'il les nie. Tout cela se peut rapporter à

cette premiere espece de sophisme, qu'un homme de bien & sincere doit éviter sur toutes choses. VIII. Cl. N°. III.

Il eût été à souhaiter qu'Aristote, qui a eu soin de nous avertir de ce défaut, eût eu autant de soin de l'éviter. Car on ne peut dissimuler qu'il n'ait combattu plusieurs des anciens Philosophes en rapportant leurs opinions peu sincérement. Il réfute Parmenides & Mélissus, pour n'avoir admis qu'un seul principe de toutes choses, comme s'ils avoient entendu par-là, le principe dont elles sont composées, au lieu qu'ils entendoient le seul & unique principe dont toutes les choses ont tiré leur origine, qui est Dieu.

Il accuse tous les anciens de n'avoir pas reconnu la privation pour un des principes des choses naturelles, & il les traite sur cela de rustiques & de grossiers. Mais qui ne voit que ce qu'il nous représente comme un grand mystere qui eût été ignoré jusqu'à lui, ne peut jamais avoir été ignoré de personne, puisqu'il est impossible de ne pas voir qu'il faut que la matiere dont on fait une table, ait la privation de la forme de table; c'est-à-dire, ne soit pas table avant qu'on en fasse une table? Il est vrai que ces anciens ne s'étoient pas avisés de cette connoissance pour expliquer les principes des choses naturelles, parce qu'en effet il n'y a rien qui y serve moins; étant assez visible qu'on n'en connoît pas mieux comment se fait une horloge, pour savoir que la matiere dont on la fait a dû n'être pas horloge avant qu'on en fît une horloge.

C'est donc une injustice à Aristote de reprocher à ces anciens Philosophes, d'avoir ignoré une chose qu'il est impossible d'ignorer, & de les accuser de ne s'être pas servis pour expliquer la nature, d'un principe qui n'explique rien; & c'est une illusion & un sophisme, que d'avoir produit au monde ce principe de la privation, comme un rare secret, puisque ce n'est point ce que l'on cherche quand on tâche de découvrir les principes de la nature. On suppose comme une chose connue, qu'une chose n'est pas avant que d'être faite. Mais on veut savoir de quels principes elle est composée, & quelle cause l'a produite.

Aussi n'y eut-il jamais de Statuaire, par exemple, qui pour apprendre à quelqu'un la maniere de faire une statue, lui ait donné pour premiere instruction cette leçon, par laquelle Aristote veut qu'on commence l'explication de tous les ouvrages de la nature: Mon ami, la premiere chose que vous devez savoir est, que pour faire une statue il faut choisir un marbre qui ne soit pas encore cette statue que vous voulez faire.

VIII. CL.
N°. III.

II.

Suppoſer pour vrai ce qui eſt en queſtion.

C'eſt ce qu'Ariſtote appelle *pétition de principe;* ce qu'on voit aſſez être entiérement contraire à la vraie raiſon : puiſque dans tout raiſonnement, ce qui ſert de preuve, doit être plus clair & plus connu que ce que l'on veut prouver.

Cependant Galilée l'accuſe, & avec juſtice, d'être tombé lui-même dans ce défaut, lorſqu'il veut prouver par cet argument, que la terre eſt au centre du monde.

La nature des choſes peſantes eſt de tendre au centre du monde; & des choſes légeres de s'en éloigner :

Or l'expérience nous fait voir que les choſes peſantes tendent au centre de la terre, & que les choſes légeres s'en éloignent :

Donc le centre de la terre eſt le même que le centre du monde.

Il eſt clair qu'il y a dans la majeure de cet argument une manifeſte pétition de principe. Car nous voyons bien que les choſes peſantes tendent au centre de la terre; mais d'où Ariſtote a-t-il appris qu'elles tendent au centre du monde, s'il ne ſuppoſe que le centre de la terre eſt le même que le centre du monde? Ce qui eſt la concluſion même qu'il veut prouver par cet argument.

Ce ſont auſſi de pures pétitions de principe que la plupart des arguments dont on ſe ſert pour prouver un certain genre bizarre de ſubſtances qu'on appelle dans l'Ecole, *des formes ſubſtantielles*, leſquelles on prétend être corporelles, quoiqu'elles ne ſoient pas des corps, ce qui eſt aſſez difficile à comprendre. S'il n'y avoit des formes ſubſtantielles, diſent-ils, il n'y auroit point de génération : or il y a génération dans le monde : donc il y a des formes ſubſtantielles.

Il n'y a qu'à diſtinguer l'équivoque du mot de génération, pour voir que cet argument n'eſt qu'une pure pétition de principe. Car ſi l'on entend par le mot de génération, la production naturelle d'un nouveau tout dans la nature, comme la production d'un poulet qui ſe forme dans un œuf, on a raiſon de dire qu'il y a des générations en ce ſens; mais on n'en peut pas conclure qu'il y ait des formes ſubſtantielles, puiſque le ſeul arrangement des parties par la nature peut produire ces nouveaux touts, & ces nouveaux êtres naturels. Mais ſi l'on entend par le mot de génération, comme ils l'entendent ordinairement, la production d'une nouvelle ſubſtance qui ne fût pas auparavant, ſavoir de cette forme ſubſtantielle, on ſuppoſera juſtement ce qui eſt en queſtion : étant viſible

visible que celui qui nie les formes substantielles ne peut pas accorder que la nature produise des formes substantielles. Et tant s'en faut qu'il puisse être porté par cet argument à avouer qu'il y en ait, qu'il en doit tirer une conclusion toute contraire en cette sorte : S'il y avoit des formes substantielles, la nature pourroit produire des substances qui ne seroient pas auparavant : Or la nature ne peut pas produire de nouvelles substances, puisque ce seroit une espece de création ; & partant il n'y a point de formes substantielles. VIII. Cl. N°. III.

En voici une autre de même nature. S'il n'y avoit point de formes substantielles, disent-ils encore, les êtres naturels ne seroient pas des touts qu'ils appellent *per se*, *totum per se ;* mais des êtres par accident : Or ils sont des touts *per se :* Donc il y a des formes substantielles.

Il faut encore prier ceux qui se servent de cet argument, de vouloir expliquer ce qu'ils entendent par un tout *per se*, *totum per se.* Car s'ils entendent, comme ils font, un être composé de matiere & de forme, il est clair que c'est une pétition de principe, puisque c'est comme s'ils disoient : S'il n'y avoit point de formes substantielles, les êtres naturels ne seroient pas composés de matiere & de formes substantielles : Or ils sont composés de matiere & de formes substantielles : Donc il y a des formes substantielles. Que s'ils entendent autre chose, qu'ils le disent, & l'on verra qu'ils ne prouvent rien.

On s'est arrêté un peu en passant, à faire voir la foiblesse des arguments, sur lesquels on établit dans l'Ecole ces sortes de substances qui ne se découvrent ni par les sens, ni par l'esprit, & dont on ne sait autre chose, sinon que l'on les appelle des formes substantielles ; parce que, quoique ceux qui les soutiennent le fassent à très-bon dessein, néanmoins les fondements dont ils se servent, & les idées qu'ils donnent de ces formes, obscurcissent & troublent des preuves très-solides & très-convaincantes de l'immortalité de l'ame, qui sont prises de la distinction des corps & des esprits, & de l'impossibilité qu'il y a qu'une substance qui n'est pas matiere, périsse par les changements qui arrivent dans la matiere. Car par le moyen de ces formes substantielles on fournit, sans y penser, aux libertins, des exemples de substances qui périssent, qui ne sont pas proprement matiere, & à qui on attribue dans les animaux une infinité de pensées ; c'est-à-dire, d'actions purement spirituelles. Et c'est pourquoi il est utile pour la Religion, & pour la conviction des impies & des libertins, de leur ôter cette réponse, en leur faisant voir qu'il n'y a rien de plus mal fondé que ces substances périssables qu'on appelle des formes substantielles.

VIII. C L. N°. III. On peut rapporter encore à cette forte de fophifme, la preuve que l'on tire d'un principe différent de ce qui eft en queftion ; mais que l'on fait n'être pas moins contefté par celui contre lequel on difpute. Ce font, par exemple, deux dogmes également conftants parmi les Catholiques : L'un, que tous les points de la foi ne fe peuvent pas prouver par l'Ecriture feule : L'autre, que c'eft un point de la foi, que les enfants font capables du Baptême. Ce feroit donc mal raifonner à un Anabaptifte, de prouver contre les Catholiques, qu'ils ont tort de croire que les enfants foient capables du Baptême, parce que nous n'en voyons rien dans l'Ecriture ; puifque cette preuve fuppoferoit que l'on ne devroit croire de foi que ce qui eft dans l'Ecriture : ce qui eft nié par les Catholiques.

Enfin on peut rapporter à ce fophifme tous les raifonnements où l'on prouve une chofe inconnue par une qui eft autant ou plus inconnue ; ou une chofe incertaine par une autre qui eft autant ou plus incertaine.

III.

Prendre pour caufe ce qui n'eft point caufe.

Ce fophifme s'appelle *non caufa pro caufa.*

Il eft très-ordinaire parmi les hommes, & on y tombe en plufieurs manieres. L'une eft, par la fimple ignorance des véritables caufes des chofes. C'eft ainfi que les Philofophes ont attribué mille effets à la crainte du vuide, qu'on a prouvé démonftrativement en ce temps, & par des expériences très-ingénieufes, n'avoir pour caufe que la pefanteur de l'air, comme on le peut voir dans l'excellent Traité de M. Pafcal, qui vient de paroître. Les mêmes Philofophes enfeignent ordinairement que les vafes pleins d'eau fe fendent à la gelée, parce que l'eau fe refferre, & ainfi laiffe du vuide que la nature ne peut fouffrir. Et néanmoins on a reconnu qu'ils ne fe rompent que parce qu'au contraire l'eau étant gelée, occupe plus de place qu'avant que d'être gelée, ce qui fait auffi que la glace nage fur l'eau.

On peut rapporter au même fophifme, quand on fe fert de caufes éloignées & qui ne prouvent rien, pour prouver des chofes ou affez claires d'elles-mêmes, ou fauffes, ou au moins douteufes. Comme quand Ariftote veut prouver que le monde eft parfait par cette raifon. *Le monde eft parfait parce qu'il contient des corps : Le corps eft parfait parce qu'il a trois dimenfions : Les trois dimenfions font parfaites, parce que trois font tout* (quia tria funt omnia) *& trois font tout, parce qu'on ne fe fert pas*

du mot de tout quand il n'y a qu'une chose ou deux, mais seulement quand il y en a trois. On prouvera par cette raison, que le moindre atome est aussi parfait que le monde, puisqu'il a trois dimensions aussi-bien que le monde. Mais tant s'en faut que cela prouve que le monde soit parfait, qu'au contraire tout corps, en tant que corps, est essentiellement imparfait, & que la perfection du monde consiste principalement en ce qu'il enferme des créatures qui ne sont pas corps. VIII. Cl. N°. III.

Le même Philosophe prouve qu'il y a trois mouvements simples, parce qu'*il y a trois dimensions.* Il est difficile de voir la conséquence de l'un à l'autre.

Il prouve aussi que le ciel est inaltérable & incorruptible, parce qu'il se meut circulairement, & qu'il n'y a rien de contraire au mouvement circulaire. Mais 1°. On ne voit pas ce que fait la contrariété du mouvement à la corruption ou l'altération du corps. 2°. On voit encore moins pourquoi le mouvement circulaire d'orient en occident, n'est pas contraire à un autre mouvement circulaire d'occident en orient.

L'autre cause, qui fait tomber les hommes dans ce sophisme, est la sotte vanité qui nous fait avoir honte de reconnoître notre ignorance.

Car c'est de-là qu'il arrive que nous aimons mieux nous forger des causes imaginaires des choses dont on nous demande raison, que d'avouer que nous n'en savons pas la cause, & la maniere dont nous nous échappons de cette confession de notre ignorance est assez plaisante. Quand nous voyons un effet dont la cause nous est inconnue, nous nous imaginons l'avoir découverte, lorsque nous avons joint à cet effet un mot général de *vertu* ou de *faculté*, qui ne forme dans notre esprit aucune autre idée, sinon que cet effet a quelque cause, ce que nous savions bien avant que d'avoir trouvé ce mot. Il n'y a personne, par exemple, qui ne sache que ses arteres battent; que le fer étant proche de l'aiman s'y va joindre; que le séné purge, & que le pavot endort. Ceux qui ne sont point profession de science, & à qui l'ignorance n'est pas honteuse, avouent franchement qu'ils connoissent ces effets; mais qu'ils n'en savent pas la cause: au lieu que les savants, qui rougiroient d'en dire autant, s'en tirent d'une autre maniere, & prétendent qu'ils ont découvert la vraie cause de ces effets, qui est, qu'il y a dans les arteres une vertu pulsifique; dans l'aiman une vertu magnétique; dans le séné une vertu purgative, & dans le pavot une vertu soporifique. Voilà qui est fort commodément résolu; & il n'y a point de Chinois qui n'eût pu avec autant de facilité se tirer de l'admiration où on étoit des horloges en ce pays-là, lorsqu'on leur en apporta d'Europe. Car il n'auroit eu qu'à dire qu'il connoissoit parfaitement la raison de ce que les

VIII. CL. N°. III. autres trouvoient si merveilleux, & que ce n'étoit autre chose, sinon qu'il y avoit dans cette machine une vertu *indicatrice*, qui marquoit les heures sur le cadran, & une vertu *sonorifique* qui les faisoit sonner. Il se seroit rendu aussi savant par-là dans la connoissance des horloges, que le sont ces Philosophes dans la connoissance du battement des arteres, & des propriétés de l'aiman, du séné & du pavot.

Il y a encore d'autres mots qui servent à rendre les hommes savants à peu de frais: comme de sympathie, d'antipathie, de qualités occultes. Mais encore tous ceux-là ne diroient rien de faux, s'ils se contentoient de donner à ces mots de *vertu* & de *faculté*, une notion générale de cause, quelle qu'elle soit, intérieure ou extérieure, dispositive ou active. Car il est certain qu'il y a dans l'aiman quelque disposition qui fait que le fer va plutôt s'y joindre qu'à une autre pierre; & il a été permis aux hommes d'appeller cette disposition, en quoi que ce soit qu'elle consiste, *vertu magnétique*. De sorte que s'ils se trompent, c'est seulement en ce qu'ils s'imaginent en être plus savants pour avoir trouvé ce mot, ou bien en ce que par-là ils veulent que nous entendions une certaine qualité imaginaire, par laquelle l'aiman attire le fer, laquelle ni eux ni personne n'a jamais conçue.

Mais il y en a d'autres qui nous donnent pour les véritables causes de la nature, de pures chimeres, comme font les Astrologues, qui rapportent tout aux influences des astres, & qui ont même trouvé par-là, qu'il falloit qu'il y eût un ciel immobile au dessus de tous ceux à qui ils donnent du mouvement, parce que la terre portant diverses choses en divers pays (*Non omnis fert omnia tellus. India mittit ebur; molles sua thura Sabæi*) on n'en pouvoit rapporter la cause qu'aux influences d'un ciel, qui étant immobile, eût toujours les mêmes aspects sur les mêmes endroits de la terre.

Aussi l'un d'eux ayant entrepris de prouver par des raisons physiques l'immobilité de la terre, fait l'une de ses principales démonstrations de cette raison mystérieuse, que si la terre tournoit autour du Soleil, les influences des astres iroient de travers, ce qui causeroit un grand désordre dans le monde.

C'est par ces influences qu'on épouvante les peuples, quand on voit paroître quelque Comete, ou qu'il arrive quelque grande Eclipse, comme celle de l'an 1654, qui devoit bouleverser le monde, & principalement la ville de Rome, ainsi qu'il étoit expressément marqué dans la Chronologie de Helvicus *Romæ fatalis*; quoiqu'il n'y ait aucune raison, ni que les Cometes & les Eclipses puissent avoir aucun effet considérable sur la terre, ni que des causes générales, comme celles-là, agissent plu-

tôt en un endroit qu'en un autre, & menacent plutôt un Roi ou un Prince qu'un artisan; aussi en voit-on cent qui ne sont suivies d'aucun effet remarquable. Que s'il arrive quelquefois des guerres, des mortalités, des pestes, & la mort de quelque Prince après des Cometes ou des Eclipses, il en arrive aussi sans Cometes & sans Eclipses. Et d'ailleurs ces effets sont si généraux & si communs, qu'il est bien difficile qu'ils n'arrivent tous les ans en quelque endroit du monde. De sorte que ceux qui disent en l'air que cette Comete menace quelque Grand de la mort, ne se hasardent pas beaucoup. VIII. Cl. N°. III.

C'est encore pis quand ils donnent ces influences chimériques pour la cause des inclinations des hommes, vicieuses ou vertueuses, & même de leurs actions particulieres & des événements de leur vie, sans en avoir d'autre fondement, sinon qu'entre mille prédictions il arrive par hasard que quelques-unes sont vraies. Mais si on veut juger des choses par le bon sens, on avouera qu'un flambeau allumé dans la chambre d'une femme qui accouche, doit avoir plus d'effet sur le corps de son enfant, que la planete de Saturne, en quelque aspect qu'elle le regarde, & avec quelqu'autre qu'elle soit jointe.

Enfin il y en a qui apportent des causes chimériques d'effets chimériques, comme ceux qui supposent que la nature abhorre le vuide, & qu'elle fait des efforts pour l'éviter (ce qui est un effet imaginaire: car la nature n'a horreur de rien, & tous les effets qu'on attribue à cette horreur dépendent de la seule pesanteur de l'air) ne laissent pas d'apporter des raisons de cette horreur imaginaire, qui sont encore plus imaginaires. La nature abhorre le vuide, dit l'un d'entr'eux, parce qu'elle a besoin de la continuité des corps pour faire passer les influences, & pour la propagation des qualités. C'est une étrange sorte de science que celle-là, qui prouve ce qui n'est point par ce qui n'est point.

[C'est pourquoi quand il s'agit de rechercher les causes des effets extraordinaires que l'on propose, il faut d'abord examiner avec soin si ces effets sont véritables; car souvent on se fatigue inutilement à chercher des raisons de choses qui ne sont point; & il y en a une infinité qu'il faut résoudre en la même maniere que Plutarque résout cette question qu'il se propose: Pourquoi les poulains qui ont été courus par les loups, sont plus vîtes que les autres; car après avoir dit que c'est peut-être parce que ceux qui étoient plus lents ont été pris par les loups, & qu'ainsi ceux qui sont échappés étoient les plus vîtes; ou bien que la peur leur ayant donné une vîtesse extraordinaire, ils en ont retenu l'habitude; il rapporte enfin une autre solution, qui est apparemment véritable. C'est, dit-il, que peut-être cela n'est pas vrai. C'est ainsi qu'il faut résoudre un

VIII. C L. N°. III. grand nombre d'effets qu'on attribue à la Lune; comme, que les os sont pleins de moëlle lorsqu'elle est pleine, & vuides lorsqu'elle est en décours; qu'il en est de même des écrevisses: car il n'y a qu'à dire que tout cela est faux, comme des personnes fort exactes m'ont assuré l'avoir éprouvé; les os & les écrevisses se trouvant indifféremment tantôt pleins & tantôt vuides dans tous les temps de la Lune. Il y a bien de l'apparence qu'il en est de même de quantité d'observations que l'on fait pour la coupe des bois, pour cueillir ou semer les graines, pour enter les arbres, pour prendre des médecines; & le monde se délivrera peu à peu de toutes ces servitudes, qui n'ont point d'autre fondement que des suppositions dont personne n'a jamais éprouvé sérieusement la vérité. C'est pourquoi il y a de l'injustice dans ceux qui prétendent, que pourvu qu'ils alleguent une expérience ou un fait tiré de quelque Auteur ancien, on est obligé de le recevoir sans examen.]

C'est encore à cette sorte de sophisme qu'on doit rapporter cette tromperie ordinaire de l'esprit humain; *post hoc, ergo propter hoc:* Cela est arrivé ensuite de telle chose, il faut donc que cette chose en soit la cause. C'est par-là que l'on a conclu que c'étoit une étoile nommée Canicule, qui étoit cause de la chaleur extraordinaire que l'on sent durant les jours qu'on appelle Caniculaires; ce qui a fait dire à Virgile, en parlant de cette étoile, que l'on appelle en latin *Seirius:*

Aut Seirius ardor:
Ille sitim morbosque ferens mortalibus ægris
Nascitur, & lævo contristat lumine cœlum.

Cependant, comme M. Gassendi a fort bien remarqué, il n'y a rien de moins vraisemblable que cette imagination; car cette étoile étant de l'autre côté de la ligne, ses effets devroient être plus forts sur les lieux où elle est plus perpendiculaire; & néanmoins les jours que nous appellons Caniculaires ici sont le temps de l'hyver de ce côté-là. De sorte qu'ils ont bien plus de sujet de croire en ce pays-là, que la Canicule leur rapporte le froid, que nous n'en avons de croire qu'elle nous cause le chaud.

I V.

[*Dénombrement imparfait.*

Il n'y a guere de défaut de raisonnements où les personnes habiles tombent plus facilement qu'en celui de faire des dénombrements impar-

aits, & de ne considérer pas assez toutes les manieres dont une chose peut être ou peut arriver; ce qui leur fait conclure témérairement, ou qu'elle n'est pas, parce qu'elle n'est pas d'une certaine maniere, quoiqu'elle puisse être d'une autre; ou qu'elle est de telle & telle façon, quoiqu'elle puisse être encore d'une autre maniere qu'ils n'ont pas considérée. VIII. Cl. N°. III.

On peut trouver des exemples de ces raisonnements défectueux dans les preuves sur lesquelles M. Gassendi établit le principe de sa Philosophie, qui est le vuide répandu entre les parties de la matiere, qu'il appelle *vacuum disseminatum*. Et je les rapporterai d'autant plus volontiers, que M. Gassendi ayant été un homme célebre qui avoit plusieurs connoissances très-curieuses, les fautes mêmes qu'il pourroit avoir mêlées dans ce grand nombre d'Ouvrages qu'on a publiés après sa mort, ne sont pas méprisables, & méritent d'être sues; au lieu qu'il est fort inutile de se charger la mémoire de celles qui se trouvent dans les Auteurs qui n'ont point de réputation.

Le premier argument que M. Gassendi emploie pour prouver ce vuide répandu, & qu'il prétend faire passer en un endroit pour une démonstration aussi claire que celles des Mathématiques, est celui-ci.

S'il n'y avoit point de vuide, & que tout fût rempli de corps, le mouvement seroit impossible, & le monde ne seroit qu'une grande masse de matiere roide, inflexible & immobile. Car le monde étant tout rempli, aucun corps ne se peut remuer qu'il ne prenne la place d'un autre: ainsi si le corps A se remue, il faut qu'il déplace un autre corps au moins égal à soi, savoir B; & B pour se remuer en doit aussi déplacer un autre. Or cela ne peut arriver qu'en deux manieres; l'une, que ce déplacement des corps aille à l'infini, ce qui est ridicule & impossible; l'autre, qu'il se fasse circulairement, & que le dernier corps déplacé occupe la place d'A.

Il n'y a point encore jusques ici de dénombrement imparfait; & il est vrai de plus, qu'il est ridicule de s'imaginer, qu'en remuant un corps on en remue jusques à l'infini, qui se déplacent l'un l'autre; l'on prétend seulement que le mouvement se fait en cercle, & que le dernier corps remué occupe la place du premier qui est A, & qu'ainsi tout se trouve rempli. C'est aussi ce que M. Gassendi entreprend de réfuter par cet argument: Le premier corps remué qui est A ne se peut mouvoir, si le dernier qui est X ne se peut remuer. Or X ne se peut remuer, puisque pour se remuer, il faudroit qu'il prît la place de l'A, laquelle n'est pas encore vuide: & partant X ne se pouvant remuer, A ne le peut aussi: donc tout demeure immobile. Tout ce raisonnement n'est fondé que sur cette supposition, que le corps X, qui est immédiatement

VIII. Cl. N°. III. devant A, ne ſe puiſſe remuer qu'en un ſeul cas, qui eſt que la place d'A ſoit déja vuide lorſqu'il commence à ſe remuer : en ſorte qu'avant l'inſtant où il l'occupe, il y en ait une autre où l'on puiſſe dire qu'elle eſt vuide. Mais cette ſuppoſition eſt fauſſe & imparfaite ; parce qu'il y a encore un cas dans lequel il eſt très-poſſible que X ſe remue, qui eſt, qu'au même inſtant qu'il occupe la place d'A, A quitte cette place ; & dans ce cas il n'y a nul inconvénient que A pouſſe B, & B pouſſe C, juſques à X, & que X dans le même inſtant occupe la place d'A. Par ce moyen il y aura du mouvement, & il n'y aura point de vuide.

Or que ce cas ſoit poſſible, c'eſt-à-dire, qu'il puiſſe arriver qu'un corps occupe la place d'un autre corps au même inſtant que ce corps la quitte, c'eſt une choſe qu'on eſt obligé de reconnoître dans quelque hypotheſe que ce ſoit, pourvu ſeulement qu'on admette quelque matiere continue. Car, par exemple, en diſtinguant dans un bâton deux parties qui ſe ſuivent immédiatement, il eſt clair que lorſqu'on le remue, au même inſtant que la premiere quitte un eſpace, cet eſpace eſt occupé par la ſeconde, & qu'il n'y en a point où l'on puiſſe dire que cet eſpace eſt vuide de la premiere, & n'eſt pas rempli de la ſeconde. Cela eſt encore plus clair dans un cercle de fer qui tourne alentour de ſon centre ; car alors chaque partie occupe au même inſtant l'eſpace qui a été quitté par celle qui la précede, ſans qu'il ſoit beſoin de s'imaginer aucun vuide. Or ſi cela eſt poſſible dans un cercle de fer, pourquoi ne le ſera-t-il pas dans un cercle qui ſera en partie de bois, & en partie d'air ? Et pourquoi le corps A, que l'on ſuppoſe de bois, pouſſant & déplaçant le corps B, que l'on ſuppoſe d'air, le corps B n'en pourra-t-il pas déplacer un autre, & cet autre un autre juſques à X, qui entrera dans la place d'A au même temps qu'il la quittera ?

Il eſt donc clair que le défaut du raiſonnement de M. Gaſſendi, vient de ce qu'il a cru, qu'afin qu'un corps occupât la place d'un autre, il falloit que cette place fût vuide auparavant, & en un inſtant précédent ; & qu'il n'a pas conſidéré qu'il ſuffiſoit qu'elle ſe vuidât au même inſtant.

Les autres preuves qu'il rapporte ſont tirées de diverſes expériences, par leſquelles il fait voir avec raiſon, que l'air ſe comprime, & que l'on peut faire entrer un nouvel air dans un eſpace qui en paroît déja tout rempli, comme on voit dans les balons & les arquebuſes à vent.

Sur ces expériences il forme ce raiſonnement : Si l'eſpace A étant déja tout rempli d'air, eſt capable de recevoir une nouvelle quantité d'air par compreſſion, il faut que ce nouvel air qui y entre, ou ſoit mis par pénétration dans l'eſpace déja occupé par l'autre air, ce qui eſt impoſſible ;

fible; ou que cet air enfermé dans A ne le remplît pas entiérement, mais qu'il y eût entre les parties de l'air des efpaces vuides, dans lefquels le nouvel air eft reçu; & cette feconde hypothefe prouve, dit-il, ce que je prétends, qui eft, qu'il y a des efpaces vuides entre les parties de la matiere, capables d'être remplis de nouveaux corps. Mais il eft affez étrange que M. Gaffendi ne fe foit pas apperçu qu'il raifonnoit fur un dénombrement imparfait; & qu'outre l'hypothefe de la pénétration, qu'il a raifon de juger naturellement impoffible, & celle des vuides répandus entre les parties de la matiere qu'il veut établir, il y en a une troifieme dont il ne dit rien, & qui étant poffible, fait que fon argument ne conclut rien. Car l'on peut fuppofer qu'entre les parties plus groffieres de l'air il y a une matiere plus fubtile & plus déliée, & qui pouvant fortir par les pores de tous les corps, fait que l'efpace qui femble rempli d'air, peut encore recevoir un autre air nouveau; parce que cette matiere fubtile étant chaffée par les parties de l'air que l'on y enfonce par force, leur fait place en fortant au travers des pores. VIII. Cl. N°. III.

Et M. Gaffendi étoit d'autant plus obligé de réfuter cette hypothefe, qu'il admet lui-même cette matiere fubtile, qui pénetre les corps, & paffe par tous les pores, puifqu'il veut que le froid & le chaud foient des corpufcules qui entrent dans nos pores; qu'il dit la même chofe de la lumiere, & qu'il reconnnoît même que dans l'expérience célebre que l'on fait avec du vif-argent qui demeure fufpendu à la hauteur de deux pieds trois pouces & demi dans les tuyaux qui font plus longs que cela, & laiffe en haut un efpace qui paroît vuide, & qui n'eft certainement rempli d'aucune matiere fenfible; il reconnoît, dis-je, qu'on ne peut pas prétendre avec raifon, que cet efpace foit abfolument vuide, puifque la lumiere y paffe, laquelle il prend pour un corps.

Ainfi en rempliffant de matiere fubtile ces efpaces qu'il prétend être vuides, il trouvera autant de place pour y faire entrer de nouveaux corps, que s'ils étoient actuellement vuides.]

V.

Juger d'une chofe par ce qui ne lui convient que par accident.

Ce fophifme eft appellé dans l'Ecole, *fallacia accidentis;* qui eft lorfque l'on tire une conclufion abfolue, fimple & fans reftriction de ce qui n'eft vrai que par accident. C'eft ce que font tant de gens qui déclament contre l'antimoine, parce qu'étant mal appliqué il produit de mauvais effets. Et d'autres qui attribuent à l'Eloquence tous les mauvais effets

VIII. C L. N°. III. qu'elle produit quand on en abuse ; ou à la Médecine, les fautes de quelques Médecins ignorants.

C'est par-là que les hérétiques de ce temps ont fait croire à tant de peuples abusés, qu'on devoit rejetter comme des inventions de Satan, l'invocation des Saints, la vénération des Reliques, la priere pour les morts, parce qu'il s'étoit glissé des abus & de la superstition parmi ces saintes pratiques, autorisées par toute l'Antiquité : comme si le mauvais usage que les hommes peuvent faire des meilleures-choses les rendoit mauvaises.

On tombe souvent aussi dans ce mauvais raisonnement quand on prend les simples occasions pour les véritables causes. Comme qui accuseroit la Religion Chrétienne d'avoir été la cause du massacre d'une infinité de personnes, qui ont mieux aimé souffrir la mort que de renoncer Jesus Christ ; au lieu que ce n'est pas à la Religion Chrétienne, ni à la constance des Martyrs qu'on doit attribuer ces meurtres ; mais à la seule injustice & à la seule cruauté des Payens.

On voit aussi un exemple considérable de ce sophisme dans le raisonnement ridicule des Epicuriens, qui concluoient que les Dieux devoient avoir une forme humaine, parce que dans toutes les choses du monde, il n'y avoit que l'homme qui eût l'usage de la raison. *Les Dieux*, disoient-ils, *sont très-heureux : Nul ne peut être heureux sans la vertu : Il n'y a point de vertu sans la raison ; & la raison ne se trouve nulle part ailleurs qu'en ce qui a la forme humaine : Il faut donc avouer que les Dieux sont en forme humaine.* Mais ils étoient bien aveugles, de ne pas voir, que quoique dans l'homme la substance qui pense & qui raisonne soit jointe à un corps humain, ce n'est pas néanmoins la figure humaine qui fait que l'homme pense & raisonne ; étant ridicule de s'imaginer que la raison & la pensée dépende de ce qu'il a un nez, une bouche, des joues, deux bras, deux mains, deux pieds : & ainsi c'étoit un sophisme puérile à ces Philosophes, de conclure qu'il ne pouvoit y avoir de raison que dans la forme humaine, parce que dans l'homme elle se trouvoit jointe par accident à la forme humaine.

V I.

Passer du sens divisé au sens composé, ou du sens composé au sens divisé.

L'un de ces sophismes s'appelle *fallacia compositionis*, & l'autre, *fallacia divisionis* On les comprendra mieux par des exemples.

Jesus Christ dit dans l'Evangile en parlant de ses miracles : *Les aveugles voient, les boiteux marchent droit, les sourds entendent.* Cela ne peut

être vrai qu'en prenant ces choses séparément & non conjointement; c'est-à-dire, dans le sens divisé, & non dans le sens composé. Car les aveugles ne voyoient pas demeurant aveugles, & les sourds n'entendoient pas demeurant sourds: mais ceux qui avoient été aveugles auparavant & ne l'étoient plus, voyoient, & de même des sourds. VIII. Cl. N°. III.

C'est aussi dans le même sens qu'il est dit dans l'Ecriture que Dieu justifie les impies. Car cela ne veut pas dire qu'il tient pour justes ceux qui sont encore impies, mais qu'il rend justes par sa grace, ceux qui auparavant étoient impies.

Il y a au contraire des propositions qui ne sont véritables qu'en un sens opposé à celui-là, qui est le sens divisé. Comme quand S. Paul dit: Que les médisants, les fornicateurs, les avares n'entreront point dans le Royaume des cieux. Car cela ne veut pas dire que nul de ceux qui auront eu ces vices ne seront sauvés; mais seulement que ceux qui y demeureront attachés, & qui ne les auront point quittés en se convertissant à Dieu, n'auront point de part au Royaume du ciel.

Il est aisé de voir qu'on ne peut passer sans sophisme de l'un de ces sens à l'autre; & que ceux-là, par exemple, raisonneroient mal, qui se promettroient le ciel en demeurant dans leurs crimes, parce que Jesus Christ est venu pour sauver les pécheurs, & qu'il dit dans l'Evangile, que les femmes de mauvaise vie précéderont les Pharisiens dans le Royaume de Dieu, puisqu'il n'est pas venu pour sauver les pécheurs demeurant pécheurs; mais pour faire qu'ils cessassent d'être pécheurs.

VII.

Passer de ce qui est vrai à quelque égard, à ce qui est vrai simplement.

C'est ce qu'on appelle dans l'Ecole *à dicto secundum quid, ad dictum simpliciter*. En voici des exemples. Les Epicuriens prouvoient encore que les Dieux devoient avoir la forme humaine, parce qu'il n'y en a point de plus belle que celle-là, & que tout ce qui est beau doit être en Dieu. C'étoit fort mal raisonner. Car la forme humaine n'est point absolument une beauté; mais seulement au regard des corps. Et ainsi n'étant une perfection qu'à quelque égard & non simplement, il ne s'ensuit point qu'elle doive être en Dieu, parce que toutes les perfections sont en Dieu; n'y ayant que celles qui sont simplement perfection, c'est-à-dire, qui n'enferment aucune imperfection, qui soient nécessairement en Dieu.

Nous voyons aussi dans Cicéron, au troisieme livre de la Nature des Dieux, un argument ridicule de Cotta contre l'existence de Dieu, qui

VIII. C L. N°. III. se peut rapporter au même défaut. *Comment*, dit-il, *pouvons-nous concevoir Dieu, ne lui pouvant attribuer aucune vertu ? Car, dirons-nous qu'il a de la prudence ? Mais la prudence consistant dans le choix des biens & des maux, quel besoin peut avoir Dieu de choix, n'étant capable d'aucun mal ? Dirons-nous qu'il a de l'intelligence & de la raison ? Mais la raison & l'intelligence nous servent à découvrir ce qui nous est inconnu par ce qui nous est connu. Or il ne peut y avoir rien d'inconnu à Dieu. La justice ne peut aussi être en Dieu, puisqu'elle ne regarde que la société des hommes ; ni la tempérance, parce qu'il n'a point de voluptés à modérer ; ni la force, parce qu'il n'est susceptible ni de douleur ni de travail, & qu'il n'est exposé à aucun péril. Comment donc pourroit être Dieu, ce qui n'auroit ni intelligence ni vertu ?*

Il est difficile de rien concevoir de plus impertinent que cette maniere de raisonner. Elle est semblable à la pensée d'un paysan, qui n'ayant jamais vu que des maisons couvertes de chaume, & ayant oui dire qu'il n'y a point dans les villes de toits de chaume, en concluroit qu'il n'y a point de maisons dans les villes, & que ceux qui y habitent sont bien malheureux, étant exposés à toutes les injures de l'air. C'est comme Cotta, ou plutôt Cicéron raisonne. Il ne peut y avoir en Dieu de vertus semblables à celles qui sont dans les hommes : Donc il ne peut y avoir de vertu en Dieu. Et ce qui est merveilleux, c'est qu'il ne conclut qu'il n'y a point de vertu en Dieu, que parce que l'imperfection qui se trouve dans la vertu humaine ne peut être en Dieu. De sorte que ce lui est une preuve que Dieu n'a point d'intelligence, parce que rien ne lui est caché ; c'est-à-dire, qu'il ne voit rien, parce qu'il voit tout ; qu'il ne peut rien, parce qu'il peut tout ; qu'il ne jouit d'aucun bien, parce qu'il possede tous les biens.

VIII.

Abuser de l'ambiguité des mots, ce qui se peut faire en diverses manieres.

On peut rapporter à cette espece de sophisme tous les syllogismes qui sont vicieux, parce qu'il s'y trouve quatre termes, soit parce que le milieu y est pris deux fois particuliérement ; où parce qu'il est pris en un sens dans la premiere proposition, & en un autre sens dans la seconde ; ou enfin parce que les termes de la conclusion ne sont pas pris dans le même sens dans les prémisses que dans la conclusion. Car nous ne restreignons pas le mot d'ambiguité aux seuls mots qui sont grossiérement équivoques, ce qui ne trompe presque jamais ; mais nous com-

prenons par-là tout ce qui peut faire changer de fens à un mot, fur-tout lorfque les hommes ne s'apperçoivent pas aifément de ce changement, parce que diverfes chofes étant fignifiées par le même fon, ils les prennent pour la même chofe. Sur quoi on peut voir ce qui a été dit vers la fin de la premiere Partie, où l'on a auffi parlé du remede qu'on doit apporter à la confufion des mots ambigus, en les définiffant fi nettement qu'on n'y puiffe être trompé. VIII. C L. N°. III.

Ainfi je me contenterai d'apporter quelques exemples de cette ambiguité qui trompe quelquefois d'habiles gens. Telle eft celle qui fe trouve dans les mots qui fignifient quelque tout, qui fe peut prendre, ou collectivement pour toutes fes parties enfemble, ou diftributivement pour chacune de fes parties. C'eft par-là qu'on doit réfoudre ce fophifme des Stoïciens, qui concluoient que le monde étoit un animal doué de raifon: *Parce que qui a l'ufage de la raifon eft meilleur que ce qui ne l'a point. Or il n'y a rien*, difoient-ils, *qui foit meilleur que le monde : Donc le monde a l'ufage de la raifon.* La mineure de cet argument eft fauffe ; parce qu'ils attribuoient au monde ce qui ne convient qu'à Dieu, qui eft d'être tel qu'on ne puiffe rien concevoir de meilleur & de plus parfait. Mais en fe bornant dans les créatures, quoique l'on puiffe dire, qu'il n'y a rien de meilleur que le monde en le prenant collectivement pour l'univerfalité de tous les êtres que Dieu a créés, tout ce qu'on en peut conclure au plus, eft, que le monde a l'ufage de la raifon, felon quelques-unes de fes parties, telles que font les Anges & les hommes, & non pas que le tout enfemble foit un animal qui ait l'ufage de la raifon.

Ce feroit de même mal raifonner que de dire : L'homme penfe. Or l'homme eft compofé de corps & d'ame. Donc le corps & l'ame penfent. Car il fuffit afin qu'on puiffe attribuer la penfée à l'homme entier, qu'il penfe felon une de fes parties ; d'où il ne s'enfuit nullement qu'il penfe felon l'autre.

I X.

Tirer une conclufion générale d'une induction défectueufe.

On appelle induction, lorfque la recherche de plufieurs chofes particulieres nous mene à la connoiffance d'une vérité générale. Ainfi lorfqu'on a éprouvé fur beaucoup de mers que l'eau en eft falée, & fur beaucoup de rivieres que l'eau en eft douce, on conclut généralement que l'eau de la mer eft falée, & celle des rivieres douce. Les diverfes épreuves qu'on a faites que l'or ne diminue point au feu, ont fait juger que cela eft vrai de tout or. Et comme on n'a point trouvé de peuple qui

VIII. CL. N°. III. ne parle, on croit pour très-certain que tous les hommes parlent; c'est-à-dire, se servent des sons pour signifier leurs pensées.

C'est même par-là que toutes nos connoissances commencent; parce que les choses singulieres se présentent à nous avant les universelles, quoiqu'ensuite les universelles servent à connoître les singulieres.

Mais il est vrai néanmoins que l'induction seule n'est jamais un moyen certain d'acquérir une science parfaite, comme on le fera voir en un autre endroit; la considération des choses singulieres servant seulement d'occasion à notre esprit de faire attention à ses idées naturelles, selon lesquelles il juge de la vérité des choses en général. Car il est vrai, par exemple, que je ne me serois peut-être jamais avisé de considérer la nature d'un triangle, si je n'avois vu un triangle qui m'a donné occasion d'y penser. Mais ce n'est pas néanmoins l'examen particulier de tous les triangles qui m'a fait conclure généralement & certainement de tous, que l'espace qu'ils comprennent est égal à celui du rectangle de toute leur base & de la moitié de leur hauteur (car cet examen seroit impossible) mais la seule considération de ce qui est renfermé dans l'idée de triangle que je trouve dans mon esprit.

Quoi qu'il en soit, réservant en un autre endroit de traiter de cette matiere, il suffit de dire ici que les inductions défectueuses, c'est-à-dire, qui ne sont pas entieres, font souvent tomber en erreur: & je me contenterai d'en rapporter un exemple remarquable.

Tous les Philosophes avoient cru jusqu'à ce temps, comme une vérité indubitable, qu'une seringue étant bien bouchée, il étoit impossible d'en tirer le piston sans la faire crever, & que l'on pouvoit faire monter de l'eau si haut qu'on voudroit par des pompes aspirantes. Et ce qui le faisoit croire si fermement, c'est qu'on s'imaginoit s'en être assuré par une induction très-certaine, en ayant fait une infinité d'expériences. *Mais* l'un & l'autre s'est trouvé faux, parce que l'on a fait de nouvelles expériences, qui ont fait voir que le piston d'une seringue, quelque bouchée qu'elle fût, se pouvoit tirer, pourvu qu'on y employât une force égale au poids d'une colonne d'eau de plus de trente-trois pieds de haut de la grosseur de la seringue ; & qu'on ne sauroit lever de l'eau par une pompe aspirante plus haut de trente-deux à trente-trois pieds.

CHAPITRE XX.

Des mauvais raiſonnements que l'on commet dans la vie civile, & dans les diſcours ordinaires.

VOilà quelques exemples des fautes les plus communes que l'on commet en raiſonnant dans les matieres de ſcience: [mais parce que le principal uſage de la raiſon n'eſt pas dans ces ſortes de ſujets qui entrent peu dans la conduite de la vie, & dans leſquels même il eſt moins dangereux de ſe tromper; il ſeroit ſans doute beaucoup plus utile de conſidérer généralement ce qui engage les hommes dans les faux jugements qu'ils font en toute ſorte de matiere, & principalement en celle des mœurs, & des autres choſes qui ſont importantes à la vie civile, & qui font le ſujet ordinaire de leurs entretiens. Mais parce que ce deſſein demanderoit un ouvrage à part, qui comprendroit preſque toute la Morale, on ſe contentera de marquer ici en général une partie des cauſes de ces faux jugements qui ſont ſi communs parmi les hommes.

On ne s'eſt pas arrêté à diſtinguer les faux jugements des mauvais raiſonnements; & on a recherché indifféremment les cauſes des uns & des autres; tant parce que les faux jugements ſont les ſources des mauvais raiſonnements, & les attirent par une ſuite néceſſaire; que parce qu'en effet il y a preſque toujours un raiſonnement caché & enveloppé en ce qui nous paroît un jugement ſimple; y ayant toujours quelque choſe qui ſert de motif & de principe à ce jugement. Par exemple, lorſque l'on juge qu'un bâton qui paroît courbé dans l'eau l'eſt en effet, ce jugement eſt fondé ſur cette propoſition générale & fauſſe, que ce qui paroît courbé à nos ſens, eſt courbé en vérité; & ainſi renferme un raiſonnement, quoique non développé. En conſidérant donc généralement les cauſes de nos erreurs, il ſemble qu'on les puiſſe rapporter à deux principales; l'une intérieure, qui eſt le déréglement de la volonté, qui trouble & déregle le jugement; l'autre extérieure, qui conſiſte dans les objets dont on juge, & qui trompent notre eſprit par une fauſſe apparence. Or quoique ces cauſes ſe joignent preſque toujours enſemble, il y a néanmoins certaines erreurs où l'une paroît plus que l'autre; & c'eſt pourquoi nous les traiterons ſéparément.

VIII. C L.
N°. III.

Des Sophismes d'amour propre, d'intérêt & de passion.

I.

Si l'on examine avec soin ce qui attache ordinairement les hommes plutôt à une opinion qu'à une autre, on trouvera que ce n'est pas la pénétration de la vérité & la force des raisons ; mais quelque lien d'amour propre, d'intérêt ou de passion. C'est le poids qui emporte la balance, & qui nous détermine dans la plupart de nos doutes ; c'est ce qui donne le plus grand branle à nos jugements, & qui nous y arrête le plus fortement. Nous jugeons des choses, non par ce qu'elles sont en elles-mêmes ; mais par ce qu'elles sont à notre égard : & la vérité & l'utilité ne sont pour nous qu'une même chose.]

Il n'en faut point d'autres preuves, que ce que nous voyons tous les jours, que des choses tenues par-tout ailleurs pour douteuses, ou même pour fausses, sont tenues pour très-certaines par tous ceux d'une nation ou d'une profession, ou d'un Institut : car n'étant pas possible que ce qui est vrai en Espagne, soit faux en France, ni que l'esprit de tous les Espagnols soit si différemment tourné de celui de tous les François, qu'à ne juger des choses que par les regles de la raison, ce qui paroit vrai généralement aux uns, paroisse faux généralement aux autres ; il est visible que cette diversité de jugement ne peut venir d'autre cause, sinon qu'il plaît aux uns de tenir pour vrai ce qui leur est avantageux, & que les autres n'y ayant point d'intérêt, en jugent d'une autre sorte.

Cependant, qu'y a-t-il de moins raisonnable, que de prendre notre intérêt pour motif de croire une chose ? Tout ce qu'il peut faire au plus, est de nous porter à considérer avec plus d'attention les raisons qui nous peuvent faire découvrir la vérité de ce que nous desirons être vrai : mais il n'y a que cette vérité, qui se doit trouver dans la chose même indépendamment de nos desirs, qui nous doive persuader. Je suis d'un tel pays : donc je dois croire qu'un tel Saint y a prêché l'Evangile : Je suis d'un tel Ordre : donc je dois croire qu'un tel privilege est véritable. Ce ne sont pas là des raisons. De quelqu'Ordre, & de quelque pays que vous soyez, vous ne devez croire que ce qui est vrai, & que ce que vous seriez disposé à croire si vous étiez d'un autre pays, d'un autre Ordre, d'une autre profession.

II. Mais

I I.

[Mais cette illusion est bien plus visible, lorsqu'il arrive du changement dans les passions. Car quoique toutes choses soient demeurées dans leur place, il semble néanmoins à ceux qui sont émus de quelque passion nouvelle, que le changement qui ne s'est fait que dans leur cœur, ait changé toutes les choses extérieures qui y ont quelque rapport.] Combien voit-on de personnes qui ne peuvent plus reconnoître aucune bonne qualité, ni naturelle, ni acquise, dans ceux contre qui ils ont conçu de l'aversion, ou qui ont été contraires en quelque chose à leurs sentiments, à leurs desirs, à leurs intérêts? Cela suffit pour devenir tout d'un coup à leur égard téméraire, orgueilleux, ignorant, sans foi, sans honneur, sans conscience. Leurs affections & leurs desirs ne sont pas plus justes ni plus modérés que leur haine. S'ils aiment quelqu'un, il est exempt de toute sorte de défaut. Tout ce qu'ils desirent est juste & facile; tout ce qu'ils ne desirent pas est injuste & impossible; sans qu'ils puissent alléguer aucune raison de tous ces jugements, que la passion même qui les possede. De sorte qu'encore qu'ils ne fassent pas dans leur esprit ce raisonnement formel: Je l'aime, donc c'est le plus habile homme du monde: Je le hais, donc c'est un homme de néant; ils le font en quelque sorte dans leur cœur. Et c'est pourquoi on peut appeller ces sortes d'égarements, des sophismes & des illusions du cœur, qui consistent à transporter nos passions dans les objets de nos passions, & à juger qu'ils sont ce que nous voulons, ou desirons qu'ils soient: ce qui est sans doute très-déraisonnable; puisque nos desirs ne changent rien dans l'être de ce qui est hors de nous, & qu'il n'y a que Dieu, dont la volonté soit tellement efficace, que les choses sont tout ce qu'il veut qu'elles soient.

I I I.

On peut rapporter à la même illusion de l'amour propre, celle de ceux qui décident tout par un principe fort général & fort commode, qui est, qu'ils ont raison, qu'ils connoissent la vérité; d'où il ne leur est pas difficile de conclure, que ceux qui ne sont pas de leur sentiment se trompent: en effet, la conclusion est nécessaire.

[Le défaut de ces personnes ne vient que de ce que l'opinion avantageuse qu'ils ont de leur lumiere, leur fait prendre toutes leurs pensées pour tellement claires & évidentes, qu'ils s'imaginent qu'il suffit de les proposer, pour obliger tout le monde à s'y soumettre. Et c'est pour-

VIII. C L. N°. III. quoi ils se mettent peu en peine d'en apporter des preuves; ils écoutent peu les raisons des autres; ils veulent tout emporter par autorité, parce qu'ils ne distinguent jamais leur autorité de la raison; ils traitent de téméraires tous ceux qui ne sont pas de leurs sentiments, sans considérer que si les autres ne sont pas de leur sentiment, ils ne sont pas aussi du sentiment des autres; & qu'il n'est pas juste de supposer sans preuve, que nous avons raison, lorsqu'il s'agit de convaincre des personnes qui ne sont d'une autre opinion que nous, que parce qu'ils sont persuadés que nous n'avons pas raison.]

I V.

Il y en a de même qui n'ont point d'autre fondement pour rejetter certaines opinions que ce plaisant raisonnement: Si cela étoit, *je ne serois pas un habile homme*: Or je suis un habile homme: Donc cela n'est pas. C'est la principale raison qui a fait rejetter long-temps certains remedes très-utiles, & des expériences très-certaines; parce que ceux qui ne s'en étoient point encore avisés, concevoient qu'ils se seroient donc trompés jusques alors. Quoi! si le sang, disoient-ils, avoit une révolution circulaire dans le corps; si l'aliment ne se portoit pas au foie par les veines mésaraïques; si l'artere veineuse portoit le sang au cœur; si le sang montoit par la veine cave descendante; si la nature n'avoit point d'horreur du vuide; si l'air étoit pesant, & avoit un mouvement en bas, j'aurois ignoré des choses importantes dans l'Anatomie, & dans la Physique. Il faut donc que cela ne soit pas. Mais pour les guérir de cette fantaisie, il ne faut que leur bien représenter, que c'est un très-petit inconvénient qu'un homme se trompe, & qu'ils ne laisseront pas d'être habiles en d'autres choses, quoiqu'ils ne l'aient pas été en celles qui auroient été nouvellement découvertes.

V.

Il n'y a rien aussi de plus ordinaire, que de voir des gens se faire mutuellement les mêmes reproches, & se traiter, par exemple, d'opiniâtres, de passionnés, de chicaneurs, lorsqu'ils sont de différents sentiments. Il n'y a presque point de plaideurs qui ne s'entr'accusent d'allonger les procès, & de couvrir la vérité par des adresses artificieuses; [& ainsi ceux qui ont raison, & ceux qui ont tort parlent presque le même langage, & font les mêmes plaintes, & s'attribuent les uns aux autres les mêmes défauts; ce qui est une des choses les plus incommodes qui

soient dans la vie des hommes, & qui jettent la vérité & l'erreur, la justice & l'injustice dans une si grande obscurité, que le commun du monde est incapable d'en faire le discernement : & il arrive de-là, que plusieurs s'attachent au hasard & sans lumiere à l'un des partis, & que d'autres les condamnent tous deux, comme ayant également tort. VIII. Ch. N°. III.

Toute cette bizarrerie naît encore de la même maladie, qui fait prendre à chacun pour principe, qu'il a raison : car de-là il n'est pas difficile de conclure que tous ceux qui nous résistent sont opiniâtres ; puisqu'être opiniâtre, c'est ne se rendre pas à la raison.

Mais encore qu'il soit vrai que ces reproches de passion, d'aveuglement, de chicanerie, qui sont très-injustes de la part de ceux qui se trompent, sont justes & légitimes de la part de ceux qui ne se trompent pas ; néanmoins parce qu'ils supposent que la vérité soit du côté de celui qui les fait, les personnes sages & judicieuses, qui traitent quelque matiere contestée, doivent éviter de s'en servir, avant que d'avoir suffisamment établi la vérité & la justice de la cause qu'ils soutiennent. Ils n'accuseront donc jamais leurs adversaires d'opiniâtreté, de témérité, de manquer de sens commun, avant que de l'avoir bien prouvé. Ils ne diront point, s'ils ne l'ont fait voir auparavant, qu'ils tombent en des absurdités & des extravagances insupportables : car les autres en diront autant de leur côté ; & ce n'est rien avancer ; & ainsi ils aimeront mieux se réduire à cette regle si équitable de S. Augustin : *Omittamus ista communia, quæ dici ex utraque parte possunt, licèt verè dici ex utraque parte non possint.* Et ils se contenteront de défendre la vérité par les armes qui lui sont propres, & que le mensonge ne peut emprunter, qui sont les raisons claires & solides.

V I.

L'esprit des hommes n'est pas seulement naturellement amoureux de soi-même, mais il est aussi naturellement jaloux, envieux, & malin à l'égard des autres : il ne souffre qu'avec peine qu'ils aient quelque avantage, parce qu'il les desire tous pour soi : & comme ç'en est un que de connoître la vérité, & d'apporter aux hommes quelque nouvelle lumiere, on a une passion secrete de leur ravir cette gloire ; ce qui engage souvent à combattre sans raison les opinions & les inventions des autres.

Ainsi comme l'amour propre fait souvent faire ce raisonnement ridicule : C'est une opinion que j'ai inventée, c'est celle de mon Ordre, c'est un sentiment qui m'est commode, il est donc véritable ; la malignité naturelle fait souvent faire cet autre, qui n'est pas moins absurde :

VIII. C L. N°. III. les passions. Quel vice n'éveillent-elles pas, dit un Auteur célebre, étant presque toujours commandées par la colere ? Nous entrons en inimitié premiérement contre les raisons, & puis contre les personnes : nous n'apprenons à disputer que pour contredire, & chacun contredisant & étant contredit, il en arrive que le fruit de la dispute est d'anéantir la vérité. L'un va en Orient, l'autre en Occident ; on perd le principal, & l'on s'écarte dans la presse des incidents ; au bout d'une heure de tempête, on ne sait ce qu'on cherche ; l'un est en bas, l'autre est en haut, l'autre à côté ; l'un se prend à un mot & à une similitude ; l'autre n'écoute & n'entend plus ce qu'on lui oppose, & il est si engagé dans sa course, qu'il ne pense plus qu'à se suivre & non pas vous. Il y en a qui se trouvant foibles, craignent tout, refusent tout, confondent la dispute dès l'entrée, ou bien au milieu de la contestation se mutinent à se taire, affectant un orgueilleux mépris, ou une sottement modeste fuite de contention : pourvu que celui-ci frappe, il ne regarde pas combien il se découvre ; l'autre compte ses mots, & les pese pour raisons ; celui-là n'y emploie que l'avantage de sa voix & de ses poulmons ; on en voit qui concluent contre eux-mêmes, & d'autres qui lassent & étourdissent tout le monde de préfaces & de disgressions inutiles. Il y en a enfin qui s'arment d'injures, & qui feront une querelle d'Allemand, pour se défaire de la conférence d'un esprit qui presse le leur. Ce sont les vices ordinaires de nos disputes, qui sont assez ingénieusement représentés par cet Ecrivain, qui n'ayant jamais connu les véritables grandeurs de l'homme, en a assez bien connu les défauts ; & l'on peut juger par-là, combien ces sortes de conférences sont capables de dérégler l'esprit, à moins que l'on n'ait un extrême soin, non seulement de ne tomber pas soi-même le premier dans ce défaut, mais aussi de ne suivre pas ceux qui y tombent, & de se régler tellement, qu'on puisse les voir égarer sans s'égarer soi-même, & sans s'écarter de la fin que l'on se doit proposer, qui est l'éclaircissement de la vérité que l'on examine.

VIII.

Il se trouve des personnes, principalement parmi ceux qui hantent la Cour, qui reconnoissant assez combien ces humeurs contredisantes sont incommodes & désagréables, prennent une route toute contraire, qui est de ne contredire rien, mais de louer & d'approuver tout indifféremment ; & c'est ce qu'on appelle complaisance, qui est une humeur plus commode pour la fortune ; mais aussi désavantageuse pour le jugement : car comme les contredisants prennent pour vrai le contraire de ce

ce qu'on leur dit, les complaiſants ſemblent prendre pour vrai tout ce qu'on leur dit; & cette accoutumance corrompt premiérement leurs diſcours, & enſuite leur eſprit. VIII. CL. N°. III.

C'eſt par ce moyen qu'on a rendu les louanges ſi communes, & qu'on les donne ſi indifféremment à tout le monde, qu'on ne ſait plus qu'en conclure. Il n'y a point de Prédicateur qui ne ſoit des plus éloquents dans la Gazette, & qui ne raviſſe ſes Auditeurs par la profondeur de ſa ſcience: tous ceux qui meurent ſont illuſtres en piété: les plus petits Auteurs pourroient faire des Livres des éloges qu'ils reçoivent de leurs amis; de ſorte que dans cette profuſion de louanges que l'on fait avec ſi peu de diſcernement, il y a ſujet de s'étonner, qu'il y ait des perſonnes qui en ſoient ſi avides, & qui ramaſſent avec tant de ſoin celles qu'on leur donne.

Il eſt impoſſible que cette confuſion dans le langage ne produiſe la même confuſion dans l'eſprit, & que ceux qui s'accoutument à louer tout, ne s'accoutument auſſi à approuver tout: mais quand la fauſſeté ne ſeroit que dans les paroles, & non dans l'eſprit, cela ſuffit pour en éloigner ceux qui aiment ſincérement la vérité. Il n'eſt pas néceſſaire de reprendre tout ce qu'on voit de mal; mais il eſt néceſſaire de ne louer que ce qui eſt véritablement louable: autrement l'on jette ceux qu'on loue de cette ſorte dans l'illuſion; l'on contribue à tromper ceux qui jugent de ces perſonnes par ces louanges, & l'on fait tort à ceux qui en méritent de véritables, en les rendant communes à ceux qui n'en méritent pas: enfin l'on détruit toute la foi du langage, & l'on brouille toutes les idées des mots, en faiſant qu'ils ne ſoient plus ſignes de nos jugements & de nos penſées; mais ſeulement d'une civilité extérieure qu'on veut rendre à ceux que l'on loue, comme pourroit être une révérence; car c'eſt tout ce que l'on doit conclure des louanges & des compliments ordinaires.

IX.

Entre les diverſes manieres par leſquelles l'amour propre jette les hommes dans l'erreur, ou plutôt les y affermit & les empêche d'en ſortir, il n'en faut pas oublier une, qui eſt ſans doute des principales & des plus communes: c'eſt l'engagement à ſoutenir quelque opinion, à laquelle on s'eſt attaché par d'autres conſidérations que par celles de la vérité: car cette vue de défendre ſon ſentiment fait que l'on ne regarde plus dans les raiſons dont on ſe ſert, ſi elles ſont vraies ou fauſſes; mais ſi elles peuvent ſervir à perſuader ce que l'on ſoutient. L'on emploie toute ſorte d'arguments bons & mauvais, afin qu'il y en ait pour

VIII. CL. N°. III. tout le monde, & l'on passe quelquefois jusques à dire des choses qu'on sait bien être absolument fausses, pourvu qu'elles servent à la fin qu'on se propose. En voici quelques exemples :

Une personne intelligente ne soupçonnera jamais Montagne d'avoir cru toutes les rêveries de l'Astrologie judiciaire. Cependant quand il en a besoin pour rabaisser sottement les hommes, il les emploie comme de bonnes raisons. *A considérer*, dit-il, *la domination & puissance que ces corps-là ont, non seulement sur nos vies & conditions de notre fortune, mais sur nos inclinations mêmes qu'ils régissent, poussent & agitent à la merci de leurs influences, pourquoi les priverons-nous d'ame, de vie & de discours ?*

Veut-il détruire l'avantage que les hommes ont sur les bêtes par le commerce de la parole, il nous rapporte des contes ridicules, & dont il connoît l'extravagance mieux que personne, & en tire des conclusions plus ridicules : *Il y en a*, dit-il, *qui se sont vantés d'entendre le langage des bêtes, comme Apollonius Thyaneus, Mélampus, Tirésias, Thalès & autres; & puisqu'il est ainsi, comme disent les Cosmographes, qu'il y a des nations qui reçoivent un chien pour Roi, il faut bien qu'ils donnent certaine interprétation à sa voix & à ses mouvements.*

L'on conclura par cette raison, que quand Caligula fit son cheval Consul, il falloit bien que l'on entendît les ordres qu'il donnoit dans l'exercice de cette charge : mais on auroit tort d'accuser Montagne de cette mauvaise conséquence ; son dessein n'étoit pas de parler raisonnablement, mais de faire un amas confus de tout ce qu'on peut dire contre les hommes ; ce qui est néanmoins un vice très-contraire à la justesse de l'esprit & à la sincérité d'un homme de bien.

Qui pourroit de même souffrir cet autre raisonnement du même Auteur, sur le sujet des augures que les Payens tiroient du vol des oiseaux, & dont les plus sages d'entr'eux se sont moqués : *De toutes les prédictions du temps passé*, dit-il, *les plus anciennes & les plus certaines étoient celles qui se tiroient du vol des oiseaux. Nous n'avons rien de pareil ni de si admirable : cette regle, cet ordre du branler de leur aile, par lequel on tire des conséquences des choses à venir, il faut bien qu'il soit conduit par quelque excellent moyen à une si noble opération ; car c'est prêter à la lettre, que d'attribuer ce grand effet à quelqu'ordonnance naturelle, sans l'intelligence, le consentement & le discours de qui le produit, & c'est une opinion évidemment fausse.*

N'est-ce pas une chose assez plaisante, que de voir un homme qui ne tient rien d'évidemment vrai ni d'évidemment faux, dans un Traité fait exprès pour établir le Pyrrhonisme, & pour détruire l'évidence & la cer-

titude, nous débiter férieufement ces rêveries, comme des vérités certaines, & traiter l'opinion contraire d'évidemment fauffe? Mais il fe moque de nous quand il parle de la forte, & il eft inexcufable de fe jouer ainfi de fes Lecteurs, en leur difant des chofes qu'il ne croit pas, & que l'on ne peut croire fans folie. VIII. C L. N°. III.

Il étoit fans doute auffi bon Philofophe que Virgile, qui n'attribue pas même à une intelligence qui foit dans les oifeaux, les changements réglés qu'on voit dans leurs mouvements, felon la diverfité de l'air, dont on peut tirer quelque conjecture pour la pluie & le beau temps, comme l'on peut voir dans ces vers admirables des Géorgiques:

Non equidem credo quia fit divinitùs illis
Ingenium, aut rerum fato prudentia major.
Verùm ubi tempeftas & cœli mobilis humor
Mutavere vias, & Jupiter humidus auftris
Denfat erant quæ rara modò, & quæ denfa relaxat;
Vertuntur fpecies animorum, ut corpora motus
Nunc alios, alios dum nubila ventus agebat,
Concipiunt: hinc ille avium concentus in agris,
Et lætæ pecudes, & ovantes gutture corvi.

Mais ces égarements étant volontaires, il ne faut qu'avoir un peu de bonne foi pour les éviter. Les plus communs & les plus dangereux font ceux que l'on ne reconnoît pas, parce que l'engagement où l'on eft entré de défendre un fentiment trouble la vue de l'efprit, & lui fait prendre pour vrai tout ce qui fert à fa fin; & l'unique remede qu'on y peut apporter, eft de n'avoir pour fin que la vérité, & d'examiner avec tant de foin les raifonnements, que l'engagement même ne nous puiffe pas tromper.

Des faux raifonnements qui naiffent de objets mêmes.

On a déja remarqué qu'il ne falloit pas féparer les caufes intérieures de nos erreurs, de celles qui fe tirent des objets, que l'on peut appeller extérieures, parce que la fauffe apparence de ces objets ne feroit pas capable de nous jetter dans l'erreur, fi la volonté ne pouffoit l'efprit à former un jugement précipité, lorfqu'il n'eft pas encore fuffifamment éclairé.

Mais parce qu'elle ne peut auffi exercer cet empire fur l'entendement dans les chofes entiérement évidentes, il eft vifible que l'obfcurité des

VIII. CL. N°. III. objets y contribue beaucoup ; & même il y a souvent des rencontres, où la passion qui porte à mal raisonner est assez imperceptible ; & c'est pourquoi il est utile de considérer séparément ces illusions qui naissent principalement des choses mêmes.

I.

C'est une opinion fausse & impie, que la vérité soit tellement semblable au mensonge, & la vertu au vice, qu'il soit impossible de les discerner : mais il est vrai que dans la plupart des choses, il y a un mélange d'erreur & de vérité, de vice & de vertu, de perfection & d'imperfection ; & que ce mélange est une des plus ordinaires sources des faux jugements des hommes.

Car c'est par ce mélange trompeur, que les bonnes qualités des personnes qu'on estime, font approuver leurs défauts, & que les défauts de ceux qu'on n'estime pas, font condamner ce qu'ils ont de bon ; parce que l'on ne considere pas que les personnes les plus imparfaites ne le sont pas en tout, & que Dieu laisse aux plus vertueuses des imperfections, qui étant des restes de l'infirmité humaine, ne doivent pas être l'objet de notre imitation, ni de notre estime.

La raison en est, que les hommes ne considerent guere les choses en détail : ils ne jugent que selon leur plus forte impression, & ne sentent que ce qui les frappe davantage : ainsi lorsqu'ils apperçoivent dans un discours beaucoup de vérités, ils ne remarquent pas les erreurs qui y sont mêlées ; & au contraire, s'il y a des vérités mêlées, parmi beaucoup d'erreurs, ils ne font attention qu'aux erreurs ; le fort emportant le foible, & l'impression la plus vive étouffant celle qui est plus obscure.

Cependant il y a une injustice manifeste à juger de cette sorte. Il ne peut y avoir de juste raison de rejetter la raison ; & la vérité n'en est pas moins vérité pour être mêlée avec le mensonge : elle n'appartient jamais aux hommes, quoique ce soient les hommes qui la proposent. Ainsi encore que les hommes, par leurs mensonges, méritent qu'on les condamne, les vérités qu'ils avancent ne méritent pas d'être condamnées.

C'est pourquoi la justice & la raison demandent, que dans toutes les choses qui sont ainsi mêlées de bien & de mal, on en fasse le discernement ; & c'est particuliérement dans cette séparation judicieuse que paroît l'exactitude de l'esprit : c'est par-là que les Peres de l'Eglise ont tiré des Livres des Payens des choses excellentes pour les mœurs, & que S. Augustin n'a pas fait de difficulté d'emprunter d'un hérétique Donatiste sept regles pour l'intelligence de l'Ecriture.

C'est à quoi la raison nous oblige, lorsque l'on peut faire cette distinction. Mais parce que l'on n'a pas toujours le temps d'examiner en détail ce qu'il y a de bien & de mal dans chaque chose, il est juste en ces rencontres de leur donner le nom qu'elles méritent, selon leur plus considérable partie. Ainsi l'on doit dire qu'un homme est bon Philosophe, lorsqu'il raisonne ordinairement bien, & qu'un Livre est bon, lorsqu'il y a notablement plus de bien que de mal. VIII. C L. N°. III.

Et c'est encore en quoi les hommes se trompent beaucoup, que dans ces jugements généraux : car ils n'estiment & ne blâment souvent les choses, que selon ce qu'elles ont de moins considérable ; leur peu de lumiere faisant qu'ils ne pénetrent pas ce qui est le principal, lorsque ce n'est pas le plus sensible.

Ainsi quoique ceux qui sont intelligents dans la peinture, estiment infiniment plus le dessein que le coloris ou la délicatesse du pinceau, néanmoins les ignorants sont plus touchés d'un tableau dont les couleurs sont vives & éclatantes, que d'un autre plus sombre, qui seroit admirable pour le dessein.

Il faut pourtant avouer, que les faux jugements ne sont pas si ordinaires dans les Arts, parce que ceux qui n'y savent rien s'en rapportent plus aisément aux sentiments de ceux qui y sont habiles ; mais ils sont bien fréquents dans les choses qui sont de la jurisdiction du peuple, & dont le monde prend la liberté de juger ; comme l'éloquence.

On appelle, par exemple, un Prédicateur éloquent, lorsque ses périodes sont bien justes, & qu'il ne dit point de mauvais mots : & sur ce fondement M. de Vaugelas dit en un endroit, qu'un mauvais mot fait plus de tort à un Prédicateur, ou à un Avocat, qu'un mauvais raisonnement. On doit croire que c'est une vérité de fait qu'il rapporte, & non un sentiment qu'il autorise : & il est vrai qu'il se trouve des personnes qui jugent de cette sorte ; mais il est vrai aussi qu'il n'y a rien de moins raisonnable que ces jugements : car la pureté du langage, le nombre des figures, sont au plus dans l'éloquence ce que le coloris est dans la peinture ; c'est-à-dire, que ce n'en est que la partie la plus basse & la plus matérielle : mais la principale consiste à concevoir fortement les choses, & à les exprimer en sorte qu'on en porte dans l'esprit des auditeurs une image vive & lumineuse, qui ne présente pas seulement ces choses toutes nues, mais aussi les mouvements avec lesquels on les conçoit : & c'est ce qui se peut rencontrer en des personnes peu exactes dans la langue, & peu justes dans le nombre, & qui se rencontre même rarement dans ceux qui s'appliquent trop aux mots, & aux embellissements ; parce que cette vue les détourne des choses, & affoiblit la vigueur

VIII. CL. N°. III. de leurs pensées; comme les Peintres remarquent que ceux qui excellent dans le coloris, n'excellent pas ordinairement dans le dessein, l'esprit n'étant pas capable de cette double application, & l'une nuisant à l'autre.

On peut dire généralement, que l'on n'estime dans le monde la plupart des choses que par l'extérieur, parce qu'il ne se trouve presque personne qui en pénetre l'intérieur & le fond; tout se juge sur l'étiquette, & malheur à ceux qui ne l'ont pas favorable. Il est habile, intelligent, solide, tant que vous voudrez; mais il ne parle pas facilement, & ne se démêle pas bien d'un compliment: qu'il se résolve à être peu estimé toute sa vie du commun du monde, & à voir qu'on lui préfere une infinité de petits esprits. Ce n'est pas un grand mal, que de n'avoir pas la réputation qu'on mérite; mais c'en est un considérable, de suivre ces faux jugements, & de ne regarder les choses que par l'écorce: & c'est ce qu'on doit tâcher d'éviter.

II.

Entre les causes qui nous engagent dans l'erreur par un faux éclat, qui nous empêche de la reconnoître, on peut mettre avec raison une certaine éloquence pompeuse & magnifique, que Cicéron appelle *abundantem sonantibus verbis uberibusque sententiis*. Car il est étrange, combien un faux raisonnement se coule doucement dans la suite d'une période qui remplit bien l'oreille, ou d'une figure qui nous surprend, & qui nous amuse à la regarder.

Non seulement ces ornements nous dérobent la vue des faussetés qui se mêlent dans le discours, mais ils y engagent insensiblement; parce que souvent elles sont nécessaires pour la justesse de la période ou de la figure. Ainsi quand on voit un Orateur commencer une longue gradation, ou une antithese à plusieurs membres, on a sujet d'être sur ses gardes, parce qu'il arrive rarement qu'il s'en tire sans donner quelque contorsion à la vérité, pour l'ajuster à la figure: il en dispose ordinairement, comme l'on feroit des pierres d'un bâtiment, ou du métal d'une statue; il la taille, il l'étend, il l'accourcit, il la déguise selon qu'il lui est nécessaire pour la placer dans ce vain ouvrage de paroles qu'il veut former.

Combien le desir de faire une pointe a-t-il fait produire de fausses pensées? Combien la rime a-t-elle engagé de gens à mentir? Combien l'affectation de ne se servir que des mots de Cicéron, & de ce qu'on appelle la pure latinité, a-t-elle fait écrire de sotises à certains Auteurs Italiens? Qui ne riroit d'entendre dire à Bembe, qu'un Pape avoit été élu par la faveur des Dieux immortels, *Deorum immortalium beneficiis?*

Il y a même des Poëtes qui s'imaginent qu'il est de l'essence de la poésie d'introduire des Divinités Payennes; & un Poëte Allemand, aussi bon versificateur qu'Ecrivain peu judicieux, ayant été repris avec raison par François Pic de la Mirande, d'avoir fait entrer dans un Poëme, où il décrit des guerres de Chrétiens contre Chrétiens, toutes les Divinités du Paganisme, & d'avoir mêlé Apollon, Diane, Mercure, avec le Pape, les Electeurs & l'Empereur, soutient nettement que sans cela il n'auroit pas été Poëte; en se servant pour le prouver de cette étrange raison, que les vers d'Hésiode, d'Homere & de Virgile sont remplis des noms & des fables de ces Dieux: d'où il conclut qu'il lui est permis de faire le même. VIII. CL. N°. III.

Ces mauvais raisonnements sont souvent imperceptibles à ceux qui les font, & les trompent les premiers: ils s'étourdissent par le son de leurs paroles; l'éclat de leurs figures les éblouit, & la magnificence de certains mots les attire, sans qu'ils s'en apperçoivent, à des pensées si peu solides, qu'ils les rejeteroient sans doute, s'ils y faisoient quelque réflexion.

Il est croyable, par exemple, que c'est le mot de Vestale qui a flatté un Auteur de ce temps, & qui l'a porté à dire à une Demoiselle, pour l'empêcher d'avoir honte de savoir le latin, qu'elle ne devoit pas rougir de parler une langue que parloient les Vestales: car s'il avoit considéré cette pensée, il auroit vu qu'on auroit pu dire avec autant de raison à cette Demoiselle, qu'elle devoit rougir de parler une langue que parloient autrefois les courtisanes de Rome, qui étoient en bien plus grand nombre que les Vestales; ou qu'elle devoit rougir de parler une autre langue que celle de son pays, puisque les anciennes Vestales ne parloient que leur langue naturelle. Tous ces raisonnements, qui ne valent rien, sont aussi bons que celui de cet Auteur, & la vérité est, que les Vestales ne peuvent de rien servir pour justifier, ni pour condamner les filles qui apprennent le latin.

Les faux raisonnements de cette sorte, que l'on rencontre si souvent dans les Ecrits de ceux qui affectent le plus d'être éloquents, font voir combien la plupart des personnes qui parlent ou qui écrivent, auroient besoin d'être bien persuadés de cette excellente regle; qu'il n'y a rien de beau que ce qui est vrai: ce qui retrancheroit des discours une infinité de vains ornements & de pensées fausses. Il est vrai que cette exactitude rend le style plus sec & moins pompeux; mais elle le rend aussi plus vif, plus sérieux, plus clair, & plus digne d'un honnête homme: l'impression en est bien plus forte, & bien plus durable; au lieu que celle qui naît simplement de ces périodes si ajustées, est tellement superficielle, qu'elle s'évanouit presque aussi-tôt qu'on les a entendues.]

VIII. Cl.
N°. III.

III.

C'est un défaut très-ordinaire parmi les hommes, de juger témérairement des actions & des intentions des autres; & l'on n'y tombe guere que par un mauvais raisonnement, par lequel en ne connoissant pas assez distinctement toutes les causes qui peuvent produire quelque effet, on attribue cet effet précisément à une cause, lorsqu'il peut avoir été produit par plusieurs autres; ou bien l'on suppose, qu'une cause qui par accident a eu un certain effet en une rencontre, & étant jointe à plusieurs circonstances, le doit avoir en toutes rencontres.

Un homme de Lettres se trouve de même sentiment qu'un hérétique sur une matiere de Critique indépendante des controverses de la Religion. Un adversaire malicieux en conclura, qu'il a de l'inclination pour les hérétiques; mais il le conclura témérairement & malicieusement, parce que c'est peut-être la raison & la vérité qui l'engagent dans ce sentiment.

Un Ecrivain parlera avec quelque force contre une opinion qu'il croit dangereuse: on l'accusera sur cela de haine & d'animosité contre les Auteurs qui l'ont avancée; mais ce sera injustement & témérairement, cette force pouvant naître de zele pour la vérité, aussi-bien que de haine contre les personnes.

Un homme est ami d'un méchant: donc, conclut-on, il est lié d'intérêt avec lui, & il est participant de ses crimes. Cela ne s'ensuit pas: peut-être les a-t-il ignorés, & peut-être n'y a-t-il point pris de part.

On manque de rendre quelque civilité à ceux à qui on en doit. C'est, dit-on, un orgueilleux & un insolent: mais ce n'est peut-être qu'une inadvertence, ou un simple oubli.

Toutes ces choses extérieures ne sont que des signes équivoques; c'est-à-dire, qui peuvent signifier plusieurs choses; & c'est juger témérairement, que de déterminer ce signe à une chose particuliere, sans en avoir de raison particuliere. Le silence est quelquefois signe de modestie & de jugement, & quelquefois de bêtise: la lenteur marque quelquefois la prudence, & quelquefois la pesanteur de l'esprit: le changement est quelquefois signe d'inconstance, & quelquefois de sincérité. Ainsi c'est mal raisonner, que de conclure qu'un homme est inconstant, de cela seul qu'il a changé de sentiment; car il peut avoir eu raison d'en changer.

IV.

Les fausses inductions par lesquelles on tire des propositions générales de

de quelques expériences particulieres, sont une des plus communes sources des faux raisonnements des hommes. Il ne leur faut que trois ou quatre exemples pour en former une maxime & un lieu commun, & pour s'en servir ensuite de principe pour décider toutes choses. VIII. CL. N°. III.

Il y a beaucoup de maladies cachées aux plus habiles Médecins, & souvent les remedes ne réussissent pas : des esprits excessifs en concluent, que la Médecine est absolument inutile, & que c'est un métier de charlatans.

Il y a des femmes légeres & déréglées : cela suffit à des jaloux pour concevoir des soupçons injustes contre les plus honnêtes ; & à des Ecrivains licencieux pour les condamner toutes généralement.

Il y a souvent des personnes qui cachent de grands vices sous une apparence de piété : des libertins en concluent que toute la dévotion n'est qu'hypocrisie.

Il y a des choses obscures & cachées, & l'on se trompe quelquefois grossiérement : toutes choses sont obscures & incertaines, disent les anciens & les nouveaux Pyrrhoniens, & nous ne pouvons connoître la vérité d'aucune chose avec certitude.

Il y a de l'inégalité dans quelques actions des hommes ; cela suffit pour en faire un lieu commun, dont personne ne soit excepté : *La raison*, disent-ils, *est si manque & si aveugle, qu'il n'y a nulle si claire facilité qui lui soit assez claire : l'aisé & le mal-aisé lui sont tout un ; tous sujets également, & la nature en général désavoue sa jurisdiction. Nous ne pensons ce que nous voulons, qu'à l'instant que nous le voulons : nous ne voulons rien librement, rien absolument, rien constamment.*

La plupart du monde ne sauroit représenter les défauts ou les bonnes qualités des autres, que par des propositions générales & excessives. De quelques actions particulieres on en conclut l'habitude ; de trois ou quatre fautes on en fait une coutume : ce qui arrive une fois le mois, ou une fois l'an, arrive tous les jours, à toute heure, à tout moment dans les discours des hommes, tant ils ont peu de soin de garder dans leurs paroles les bornes de la vérité & de la justice.

V.

C'est une foiblesse & une injustice, que l'on condamne souvent & que l'on évite peu, de juger des conseils par les événements, & de rendre coupables ceux qui ont pris une résolution prudente selon les circonstances qu'ils pouvoient voir, de toutes les mauvaises suites qui en sont arrivées, ou par un simple hasard, ou par la malice de ceux qui l'ont

VIII. CL. N°. III. traverſée, ou par quelques autres rencontres qu'il ne leur étoit pas poſſible de prévoir. Non ſeulement les hommes aiment autant être heureux que ſages, mais ils ne font pas de différence entre heureux & ſages, ni entre malheureux & coupables: cette diſtinction leur paroît trop ſubtile. On eſt ingénieux pour trouver les fautes que l'on s'imagine avoir attiré les mauvais ſuccès: & comme les Aſtrologues, lorſqu'ils ſavent un certain accident, ne manquent jamais de trouver l'aſpect des aſtres qui l'a produit, on ne manque auſſi jamais de trouver après les diſgraces & les malheurs, que ceux qui y ſont tombés les ont mérités par quelque imprudence. Il n'a pas réuſſi, il a donc tort. C'eſt ainſi que l'on raiſonne dans le monde, & qu'on y a raiſonné, parce qu'il y a toujours eu peu d'équité dans les jugements des hommes [& que ne connoiſſant pas les vraies cauſes des choſes, ils en ſubſtituent ſelon les événements, en louant ceux qui réuſſiſſent, & en blâmant ceux qui ne réuſſiſſent pas.]

VI.

Mais il n'y a point de faux raiſonnements plus fréquents parmi les hommes, que ceux où l'on tombe, ou en jugeant témérairement de la vérité des choſes, par une autorité qui n'eſt pas ſuffiſante pour nous en aſſurer, ou en décidant le fond par la maniere. Nous appellerons l'une le ſophiſme de l'autorité, & l'autre le ſophiſme de la maniere.

Pour comprendre combien ils ſont ordinaires, il ne faut que conſidérer, que la plupart des hommes ne ſe déterminent point à croire un ſentiment plutôt qu'un autre, par des raiſons ſolides & eſſentielles qui en feroient connoître la vérité; mais par certaines marques extérieures & étrangeres, qui ſont plus convenables, ou qu'ils jugent plus convenables à la vérité qu'à la fauſſeté.

La raiſon en eſt, que la vérité intérieure des choſes eſt ſouvent aſſez cachée; que les eſprits des hommes ſont ordinairement foibles & obſcurs, pleins de nuages & de faux-jours; au lieu que ces marques extérieures ſont claires & ſenſibles. De ſorte que comme les hommes ſe portent aiſément à ce qui leur eſt plus facile, ils ſe rangent preſque toujours du côté où ils voient ces marques extérieures qu'ils diſcernent facilement.

Elles ſe peuvent réduire à deux principales: l'autorité de celui qui propoſe la choſe, & la maniere dont elle eſt propoſée; & ces deux voies de perſuader ſont ſi puiſſantes, qu'elles emportent preſque tous les eſprits.

Auſſi Dieu qui vouloit que la connoiſſance certaine des myſteres de

la foi se pût acquérir par les plus simples d'entre les fideles; a eu la bonté de s'accommoder à cette foiblesse de l'esprit des hommes, en ne la faisant pas dépendre d'un examen particulier de tous les points qui nous sont proposés à croire; mais en nous donnant pour regle certaine de la vérité, l'autorité de l'Eglise Universelle qui nous les propose, qui étant claire & évidente, retire les esprits de tous les embarras où les engageroient nécessairement les discussions particulieres de ces mysteres. VIII. CL. N°. III.

Ainsi dans les choses de la foi, l'autorité de l'Eglise Universelle est entiérement décisive; & tant s'en faut qu'elle puisse être un sujet d'erreur, qu'on ne tombe dans l'erreur qu'en s'écartant de son autorité, & en refusant de s'y soumettre.

On tire aussi dans les matieres de Religion des arguments convaincants, de la maniere dont elles sont proposées. Quand on a vu, par exemple, en divers siecles de l'Eglise, & principalement dans le dernier, des personnes qui tâchoient de planter leurs opinions par le fer & par le sang; quand on les a vus armés contre l'Eglise par le schisme, contre les Puissances temporelles par la révolte; quand on a vu des gens sans mission ordinaire, sans miracles, sans aucunes marques extérieures de piété, & plutôt avec des marques sensibles de déréglement, entreprendre de changer la foi & la discipline de l'Eglise; une maniere si criminelle étoit plus que suffisante pour les faire rejetter par toutes les personnes raisonnables, & pour empêcher les plus grossieres de les écouter.

Mais dans les choses dont la connoissance n'est pas absolument nécessaire, & que Dieu a laissées davantage au discernement de la raison de chacun en particulier, l'autorité & la maniere ne sont pas si considérables, & elles servent souvent à engager plusieurs personnes en des jugements contraires à la vérité.

On n'entreprend pas ici de donner des regles & des bornes précises de la déférence qu'on doit à l'autorité dans les choses humaines; mais de marquer seulement quelques fautes grossieres, que l'on commet en cette matiere.

Souvent on ne regarde que le nombre des témoins, sans considérer si ce nombre fait qu'il soit plus probable qu'on ait rencontré la vérité; ce qui n'est pas raisonnable. Car, comme un Auteur de ce temps à judicieusement remarqué, dans les choses difficiles, & qu'il faut que chacun trouve par soi-même, il est plus vraisemblable qu'un seul trouve la vérité, que non pas qu'elle soit découverte par plusieurs: ainsi ce n'est pas une bonne conséquence: Cette opinion est suivie du plus grand nombre des Philosophes: donc elle est la plus vraie.

Souvent on se persuade par certaines qualités qui n'ont aucune liaison

VIII. CL. N°. III. avec la vérité des choses dont il s'agit. Ainsi il y a quantité de gens qui croient, sans autre examen, ceux qui sont les plus âgés, & qui ont plus d'expérience dans les choses mêmes qui ne dépendent ni de l'âge, ni de l'expérience, mais de la lumiere de l'esprit.

La piété, la sagesse, la modération sont sans doute les qualités les plus estimables qui soient au monde, & elles doivent donner beaucoup d'autorité aux personnes qui les possedent, dans les choses qui dépendent de la piété, de la sincérité, & même d'une lumiere de Dieu, qu'il est plus probable que Dieu communique davantage à ceux qui le servent plus purement. Mais il y a une infinité de choses qui ne dépendent que d'une lumiere humaine, d'une expérience humaine, d'une pénétration humaine; & dans ces choses ceux qui ont l'avantage de l'esprit & de l'étude méritent plus de créance que les autres. Cependant il arrive souvent le contraire, & plusieurs estiment qu'il est plus sûr de suivre dans ces choses mêmes le sentiment des plus gens de bien.

Cela vient en partie de ce que ces avantages de l'esprit ne sont pas si sensibles que le réglement extérieur, qui paroît dans les personnes de piété; & en partie aussi de ce que les hommes n'aiment point à faire des distinctions. Le discernement les embarrasse, ils veulent tout ou rien. S'ils ont créance à une personne pour quelque chose, ils le croient en tout; s'ils n'en ont pas pour un autre, ils ne le croient en rien: ils aiment les voies courtes, décisives & abrégées. Mais cette humeur, quoiqu'ordinaire, ne laisse pas d'être contraire à la raison, qui nous fait voir que les mêmes personnes ne sont pas croyables en tout, parce qu'elles ne sont pas éminentes en tout, & que c'est mal raisonner que de conclure: c'est un homme grave; donc il est intelligent & habile en toutes choses.

VII.

Il est vrai que s'il y a des erreurs pardonnables, ce sont celles où l'on s'engage en déférant plus qu'il ne faut au sentiment de ceux qu'on estime gens de bien. Mais il y a une illusion beaucoup plus absurde en soi, & qui est néanmoins très-ordinaire; qui est de croire qu'un homme dit vrai, parce qu'il est de condition, qu'il est riche, ou élevé en dignité.

Ce n'est pas que personne fasse expressément ces sortes de raisonnements: il a cent mille livres de rente; donc il a raison: il est de grande naissance; donc on doit croire ce qu'il avance, comme véritable: c'est un homme qui n'a point de bien; il a donc tort. Néanmoins il se passe quelque chose de semblable dans l'esprit de la plupart du monde, & qui emporte leur jugement sans qu'ils y pensent.

Qu'une même chose soit proposée par une personne de qualité, ou par un homme de néant, on l'approuvera souvent dans la bouche de cette personne de qualité, lorsqu'on ne daignera pas même l'écouter dans celle d'un homme de basse condition. L'Ecriture nous a voulu instruire de cette humeur des hommes, en la représentant parfaitement dans le Livre de l'Ecclésiastique : Si le riche parle, dit-elle, tout le monde se tait, & on éleve ses paroles jusques aux nues : si le pauvre parle, on demande qui est celui-là ? *Dives locutus est, & omnes tacuerunt, & verbum illius usque ad nubes perducent : pauper locutus est, & dicunt : Quis est hic ?* VIII. Cl. N°. III.

Il est certain que la complaisance & la flatterie ont beaucoup de part dans l'approbation que l'on donne aux actions & aux paroles des personnes de condition, & qu'ils l'attirent souvent aussi par une certaine grace extérieure, & par une maniere d'agir noble, libre & naturelle, qui leur est quelquefois si particuliere qu'elle est presque inimitable à ceux qui sont de basse naissance : mais il est certain aussi qu'il y en a plusieurs qui approuvent tout ce que font & disent les Grands, par un abaissement intérieur de leur esprit qui plie sous le faix de la grandeur, & qui n'a pas la vue assez ferme pour en soutenir l'éclat, & que cette pompe extérieure qui les environne en impose toujours un peu, & fait quelque impression sur les ames les plus fortes.

La raison de cette tromperie vient de la corruption du cœur des hommes, qui ayant une passion ardente pour l'honneur & les plaisirs, conçoivent nécessairement beaucoup d'amour pour les richesses, & les autres qualités par le moyen desquelles on obtient ces honneurs & ces plaisirs. Or l'amour que l'on a pour toutes ces choses que le monde estime, fait que l'on juge heureux ceux qui les possedent ; & en les jugeant heureux, on les place au dessus de soi, & on les regarde comme des personnes éminentes & élevées. Cette accoutumance de les regarder avec estime passe insensiblement de leur fortune à leur esprit. Les hommes ne font pas d'ordinaire les choses à demi : on leur donne donc une ame aussi élevée que leur rang ; on se soumet à leurs opinions, & c'est la raison de la créance qu'ils trouvent ordinairement dans les affaires qu'ils traitent.

Mais cette illusion est encore bien plus forte dans les Grands mêmes, qui n'ont pas eu soin de corriger l'impression que leur fortune fait naturellement dans leur esprit, que dans ceux qui leur sont inférieurs. Il y en a peu qui ne fassent une raison de leur condition & de leurs richesses, & qui ne prétendent que leurs sentiments doivent prévaloir sur celui de ceux qui sont au dessous d'eux. Ils ne peuvent souffrir que ces

VIII. CL. N°. III. gens qu'ils regardent avec mépris, prétendent avoir autant de jugement & de raison qu'eux : & c'est ce qui les rend si impatients à la moindre contradiction qu'on leur fait.

Tout cela vient encore de la même source; c'est-à-dire, des fausses idées qu'ils ont de leur grandeur, de leur noblesse, & de leurs richesses. Au lieu de les considérer comme des choses entiérement étrangeres à leur être, qui n'empêchent pas qu'ils ne soient parfaitement égaux à tout le reste des hommes selon l'ame & selon le corps, & qui n'empêchent pas qu'ils n'aient le jugement aussi foible & aussi capable de se tromper que celui de tous les autres, ils incorporent en quelque maniere dans leur essence toutes ces qualités, de grand, de noble, de riche, de Maître, de Seigneur, de Prince; ils en grossissent leur idée, & ne se représentent jamais à eux-mêmes sans tous leurs titres, tout leur attirail & tout leur train.

Ils s'accoutument à se regarder dès leur enfance comme une espece séparée des autres hommes: leur imagination ne les mêle jamais dans la foule du genre humain : ils sont toujours Comtes ou Ducs à leurs yeux, & jamais simplement hommes. Ainsi ils se taillent une ame & un jugement selon la mesure de leur fortune, & ne se croient pas moins au dessus des autres par leur esprit, qu'ils le sont par leur condition & par leur fortune.

La sottise de l'esprit humain est telle, qu'il n'y a rien qui ne lui serve à agrandir l'idée qu'il a de lui-même. Une belle maison, un habit magnifique, une grande barbe, font qu'il s'en croit plus habile; & si l'on y prend garde, il s'estime davantage à cheval ou en carrosse qu'à pied. Il est facile de persuader à tout le monde qu'il n'y a rien de plus ridicule que ces jugements; mais il est très-difficile de se garantir entiérement de l'impression secrete que toutes ces choses extérieures font dans l'esprit. Tout ce qu'on peut faire est, de s'accoutumer autant que l'on peut, à ne donner aucune autorité à toutes les qualités qui ne peuvent rien contribuer à trouver la vérité; & de n'en donner à celles mêmes qui y contribuent, qu'autant qu'elles y contribuent effectivement. L'âge, la science, l'étude, l'expérience, l'esprit, la vivacité, la retenue, l'exactitude, le travail, servent pour trouver la vérité des choses cachées; & ainsi ces qualités méritent qu'on y ait égard. Mais il faut pourtant les peser avec soin, & ensuite en faire comparaison avec les raisons contraires. Car de chacune de ces choses en particulier on ne conclut rien de certain, puisqu'il y a des opinions très-fausses, qui ont été approuvées par des personnes de fort bon esprit, & qui avoient une grande partie de ces qualités.

VIII.

VIII. CL. N°. III.

Il y a encore quelque chose de plus trompeur dans les surprises qui naissent de la maniere. Car on est porté naturellement à croire qu'un homme a raison lorsqu'il parle avec grace, avec facilité, avec gravité, avec modération & avec douceur; & à croire au contraire qu'un homme a tort, lorsqu'il parle désagréablement, ou qu'il fait paroître de l'emportement, de l'aigreur, de la présomption dans ses actions & dans ses paroles.

Cependant si l'on ne juge du fond des choses que par ces manieres extérieures & sensibles, il est impossible qu'on n'y soit souvent trompé. Car il y a des personnes qui débitent gravement & modestement des sottises; & d'autres, au contraire, qui étant d'un naturel prompt, ou qui étant même possédés de quelque passion qui paroît dans leur visage & dans leurs paroles, ne laissent pas d'avoir la vérité de leur côté. Il y a des esprits fort médiocres & très-superficiels, qui pour avoir été nourris à la Cour, où l'on étudie & l'on pratique mieux l'art de plaire que par-tout ailleurs, ont des manieres fort agréables, sous lesquelles ils font passer beaucoup de faux jugements; & il y en a d'autres, au contraire, qui n'ayant aucun extérieur ne laissent pas d'avoir l'esprit grand & solide dans le fond. Il y en a qui parlent mieux qu'ils ne pensent, & d'autres qui pensent mieux qu'ils ne parlent. Ainsi la raison veut, que ceux qui en sont capables n'en jugent point par ces choses extérieures, & qu'ils ne laissent pas de se rendre à la vérité, non seulement lorsqu'elle est proposée avec ces manieres choquantes & désagréables, mais lors même qu'elle est mêlée avec quantité de faussetés: car une même personne peut dire vrai en une chose, & faux dans une autre; avoir raison en ce point, & tort en celui-là.

Il faut donc considérer chaque chose séparément; c'est-à-dire, qu'il faut juger de la maniere par la maniere, & du fond par le fond; & non du fond par la maniere, ni de la maniere par le fond. Une personne a tort de parler avec colere, & elle a raison de dire vrai: & au contraire une autre a raison de parler sagement & civilement, & elle a tort d'avancer des faussetés.

Mais comme il est raisonnable d'être sur ses gardes, pour ne pas conclure qu'une chose est vraie ou fausse, parce qu'elle est proposée de telle ou telle façon, il est juste aussi que ceux qui desirent persuader les autres de quelque vérité qu'ils ont reconnue, s'étudient à la revêtir des manieres favorables qui sont propres à la faire approuver, & à éviter les manieres odieuses qui ne sont capables que d'en éloigner les hommes.

Ils se doivent souvenir que quand il s'agit d'entrer dans l'esprit du

VIII. Cl. N°. III. monde, c'eſt peu de choſe que d'avoir raiſon; & que c'eſt un grand mal de n'avoir que raiſon, & de n'avoir pas ce qui eſt néceſſaire pour faire goûter la raiſon.

S'ils honorent ſérieuſement la vérité, ils ne doivent pas la déshonorer en la couvrant des marques de la fauſſeté & du menſonge; & s'ils l'aiment ſincérement, ils ne doivent pas attirer ſur elle la haine & l'averſion des hommes, par la maniere choquante dont ils la propoſent. C'eſt le plus grand précepte de la Rhétorique, qui eſt d'autant plus utile, qu'il ſert à régler l'ame auſſi-bien que les paroles. Car encore que ce ſoient deux choſes différentes, d'avoir tort en la maniere, & d'avoir tort dans le fond, néanmoins les fautes de la maniere ſont ſouvent plus grandes & plus conſidérables que celles du fond.

En effet, toutes ces manieres fieres, préſomptueuſes, aigres, opiniâtres, emportées, viennent toujours de quelque déréglement d'eſprit, qui eſt ſouvent plus conſidérable que le défaut d'intelligence & de lumiere que l'on reprend dans les autres; & même il eſt toujours injuſte de vouloir perſuader les hommes de cette ſorte: car il eſt bien juſte que l'on ſe rende à la vérité quand on la connoît; mais il eſt injuſte qu'on exige des autres qu'ils tiennent pour vrai tout ce que l'on croit, & qu'ils déferent à notre ſeule autorité. Et c'eſt néanmoins ce que l'on fait, en propoſant la vérité en ces manieres choquantes; car l'air du diſcours entre ordinairement dans l'eſprit avant les raiſons, l'eſprit étant plus prompt pour appercevoir cet air, qu'il ne l'eſt pour comprendre la ſolidité des preuves, qui ſouvent ne ſe comprennent point du tout. Or l'air du diſcours étant ainſi ſéparé des preuves, ne marque que l'autorité que celui qui parle s'attribue; de ſorte que s'il eſt aigre & impérieux, il rebute néceſſairement l'eſprit des autres, parce qu'il paroît qu'on veut emporter par autorité & par une eſpece de tyrannie, ce qu'on ne doit obtenir que par la perſuaſion & par la raiſon.

Cette injuſtice eſt encore plus grande, s'il arrive qu'on emploie ces manieres choquantes pour combattre des opinions communes & reçues: car la raiſon d'un particulier peut bien être préférée à celle de pluſieurs, lorſqu'elle eſt plus vraie; mais un particulier ne doit jamais prétendre que ſon autorité doive prévaloir à celle de tous les autres.

Ainſi non ſeulement la modeſtie & la prudence, mais la juſtice même obligent de prendre un air rabaiſſé, quand on combat des opinions communes, ou une autorité affermie; parce qu'autrement on ne peut éviter cette injuſtice, d'oppoſer l'autorité d'un particulier à une autorité ou publique, ou plus grande & plus établie. On ne peut témoigner trop de modération quand il s'agit de troubler la poſſeſſion d'une opinion

nion reçue, ou d'une créance acquise depuis long-temps. Ce qui est si vrai, que S. Augustin l'étend même aux vérités de la Religion, ayant donné cette excellente regle à tous ceux qui sont obligés d'instruire les autres. VIII. Cl. N°. III.

Voici de quelle sorte, dit-il, *les Catholiques sages & religieux enseignent ce qu'ils doivent enseigner aux autres. Si ce sont des choses communes & autorisées, ils les proposent d'une maniere pleine d'assurance, & qui ne témoigne aucun doute, en l'accompagnant de toute la douceur qui leur est possible. Mais si ce sont des choses extraordinaires, quoiqu'ils en connoissent très-clairement la vérité, ils les proposent plutôt comme des doutes & comme des questions à examiner, que comme des dogmes & des décisions arrêtées, pour s'accommoder en cela à la foiblesse de ceux qui les écoutent.* Que si une vérité est si haute qu'elle surpasse les forces de ceux à qui on parle, ils aiment mieux la retenir pour quelque temps, pour leur donner lieu de croître & de s'en rendre capables, que de la leur découvrir en cet état de foiblesse, où elle ne feroit que les accabler.



VIII. Cl.
N°. III.

QUATRIEME PARTIE
DE
LA LOGIQUE.

De la Méthode.

IL nous reste à expliquer la derniere Partie de la Logique, qui regarde la Méthode, laquelle est sans doute l'une des plus utiles & des plus importantes. Nous avons cru y devoir joindre ce qui regarde la Démonstration, parce qu'elle ne consiste pas d'ordinaire en un seul argument, mais dans une suite de plusieurs raisonnements, par lesquels on prouve invinciblement quelque vérité; & que même il sert de peu pour bien démontrer, de savoir les regles des syllogismes, qui est à quoi on manque très-peu souvent; mais que le tout est, de bien arranger ses pensées, en se servant de celles qui sont claires & évidentes, pour pénétrer dans ce qui paroissoit plus caché.

[Et comme la Démonstration a pour fin la science, il est nécessaire d'en dire quelque chose auparavant.]

[CHAPITRE PREMIER.

De la Science. Qu'il y en a. Que les choses que l'on connoît par l'esprit sont plus certaines que ce que l'on connoît par les sens. Qu'il y a des choses que l'esprit humain est incapable de savoir. Utilité que l'on peut tirer de cette ignorance nécessaire.

SI lorsque l'on considere quelque maxime, on en connoît la vérité en elle-même, & par l'évidence qu'on y apperçoit qui nous persuade sans autre raison, cette sorte de connoissance s'appelle Intelligence; & c'est ainsi que l'on connoît les premiers principes.

Mais si elle ne nous persuade pas par elle-même, on a besoin de quelque autre motif pour s'y rendre; & ce motif est, ou l'autorité, ou la raison. Si c'est l'autorité qui fait que l'esprit embrasse ce qui lui est

proposé, c'est ce qu'on appelle foi. Si c'est la raison, alors, ou cette raison ne produit pas une entiere conviction, mais laisse encore quelque doute, & cet acquiescement de l'esprit accompagné de doute, est ce qu'on nomme opinion. VIII. Cl. N°. III.

Que si cette raison nous convainc entiérement, alors, ou elle n'est claire qu'en apparence & faute d'attention, & la persuasion qu'elle produit est une erreur, si elle est fausse en effet; ou du moins un jugement téméraire, si étant vraie en soi, on n'a pas néanmoins eu assez de raison de la croire véritable.

Mais si cette raison n'est pas seulement apparente, mais solide & véritable, ce qui se reconnoît par une attention plus longue & plus exacte, par une persuasion plus ferme, & par la qualité de la clarté, qui est plus vive & plus pénétrante, alors la conviction que cette raison produit s'appelle science, sur laquelle on forme diverses questions.

La premiere est, s'il y en a; c'est-à-dire, si nous avons des connoissances fondées sur des raisons claires & certaines; ou en général, si nous avons des connoissances claires & certaines? Car cette question regarde autant l'intelligence que la science.

Il s'est trouvé des Philosophes qui ont fait profession de le nier, & qui ont même établi sur ce fondement toute leur Philosophie: & entre ces Philosophes, les uns se sont contentés de nier la certitude, en admettant la vraisemblance; & ce sont les nouveaux Académiciens: les autres, qui sont les Pyrrhoniens, ont même nié cette vraisemblance, & ont prétendu que toutes choses étoient également obscures & incertaines.

Mais la vérité est, que toutes ces opinions, qui ont fait tant de bruit dans le monde, n'ont jamais subsisté que dans des discours, des disputes ou des écrits, & que personne n'en a jamais été sérieusement persuadé. C'étoient des jeux & des amusements de personnes oisives & ingénieuses; mais ce ne furent jamais des sentiments dont ils fussent intérieurement pénétrés, & par lesquels ils voulussent se conduire: c'est pourquoi le meilleur moyen de convaincre ces Philosophes, étoit de les rappeller à leur conscience & à la bonne foi, & de leur demander après tous ces discours, par lesquels ils s'efforçoient de montrer qu'on ne peut distinguer le sommeil de la veille, ni la folie du bon sens, s'ils n'étoient pas persuadés, malgré toutes leurs raisons, qu'ils ne dormoient pas, & qu'ils avoient l'esprit sain; & s'ils eussent eu quelque sincérité, ils auroient démenti toutes leurs vaines subtilités, en avouant franchement, qu'ils ne pouvoient pas ne point croire toutes ces choses quand ils l'eussent voulu.

VIII. CL. N°. III. Que s'il se trouvoit quelqu'un qui pût entrer en doute s'il ne dort point, ou s'il n'est point fou, ou qui pût même croire que l'existence de toutes les choses extérieures est incertaine, & qu'il est douteux s'il y a un soleil, une lune, & une matiere, au moins personne ne sauroit douter, comme dit S. Augustin, s'il est, s'il pense, s'il vit : car soit qu'il dorme, ou qu'il veille ; soit qu'il ait l'esprit sain, ou malade ; soit qu'il se trompe, ou qu'il ne se trompe pas, il est certain au moins puisqu'il pense, qu'il est & qu'il vit, étant impossible de séparer l'être & la vie de la pensée, & de croire que ce qui pense n'est pas, & ne vit pas ; & de cette connoissance claire, certaine & indubitable, il en peut former une regle, pour approuver comme vraies toutes les pensées qu'il trouvera claires, comme celle-là lui paroît.

Il est impossible de même de douter de ses perceptions, en les séparant de leur objet : qu'il y ait ou n'y ait pas un soleil, & une terre, il m'est certain que je m'imagine en voir un ; il m'est certain que je doute, lorsque je doute ; que je crois voir, lorsque je crois voir ; que je crois entendre, lorsque je crois entendre, & ainsi des autres : de sorte qu'en se renfermant dans son esprit seul, & en y considérant ce qui s'y passe, on y trouvera une infinité de connoissances claires, & dont il est impossible de douter.

Cette considération peut servir à décider une autre question que l'on fait sur ce sujet, qui est, si les choses que l'on ne connoît que par l'esprit, sont plus ou moins certaines que celles que l'on connoît par les *sens ?* Car il est clair, par ce que nous venons de dire, que nous sommes plus assurés de nos perceptions & de nos idées, que nous ne voyons que par une réflexion d'esprit, que nous ne le sommes de tous les objets de nos sens. L'on peut dire même, qu'encore que les sens ne nous trompent pas toujours dans le rapport qu'ils nous font, néanmoins la certitude que nous avons qu'ils ne nous trompent pas ne vient pas des sens, mais d'une réflexion de l'esprit, par laquelle nous discernons quand nous devons croire, & quand nous ne devons pas croire les sens.

Et c'est pourquoi il faut avouer que S. Augustin a eu raison de soutenir après Platon, que le jugement de la vérité & la regle pour la discerner, n'appartient point aux sens, mais à l'esprit : *Non est judicium veritatis in sensibus ;* & même que cette certitude que l'on peut tirer des sens, ne s'étend pas bien loin, & qu'il y a plusieurs choses que l'on croit savoir par les sens, & dont on ne peut pas dire que l'on ait une assurance entiere.

Par exemple, on peut bien savoir par les sens qu'un tel corps est plus grand qu'un autre corps ; mais on ne sauroit savoir avec certitude quelle est la grandeur véritable & naturelle de chaque corps : & pour

bles dans leur maniere, & qui sont certaines dans leur existence. On ne peut concevoir comment elles peuvent être, & il est certain néanmoins qu'elles sont. VIII. Cl. N°. III.

Qu'y a-t-il de plus incompréhensible que l'éternité, & qu'y a-t-il en même temps de plus certain? En sorte que ceux qui, par un aveuglement horrible, ont détruit dans leur esprit la connoissance de Dieu, sont obligés de l'attribuer au plus vil & au plus méprisable de tous les êtres, qui est la matiere.

Quel moyen de comprendre que le plus petit grain de matiere soit divisible à l'infini, & que l'on ne puisse jamais arriver à une partie si petite, que non seulement elle n'en enferme plusieurs autres, mais qu'elle n'en enferme une infinité; que le plus petit grain de bled enferme en soi autant de parties, quoiqu'à proportion plus petites, que le monde entier; que toutes les figures imaginables s'y trouvent actuellement, & qu'il contienne en soi un petit monde avec toutes ses parties; un soleil, un ciel, des étoiles, des planetes, une terre dans une justesse admirable de proportions, & qu'il n'y ait aucune des parties de ce grain, qui ne contienne encore un monde proportionnel. Quelle peut être la partie dans ce petit monde, qui répond à la grosseur d'un grain de bled, & quelle effroyable différence doit-il y avoir afin qu'on puisse dire véritablement que ce qu'est un grain de bled à l'égard du monde entier, cette partie l'est à l'égard d'un grain de bled? Néanmoins cette partie dont la petitesse nous est déja incompréhensible, contient encore un autre monde proportionnel; & ainsi à l'infini, sans qu'on en puisse trouver aucune qui n'ait autant de parties proportionnelles que tout le monde, quelque étendue qu'on lui donne.

Toutes ces choses sont inconcevables; & néanmoins il faut nécessairement qu'elles soient, puisque l'on démontre la divisibilité de la matiere à l'infini, & que la Géométrie nous en fournit des preuves aussi claires que d'aucune des vérités qu'elle nous découvre.

Car cette science nous fait voir qu'il y a de certaines lignes qui n'ont nulle mesure commune, & qu'elle appelle pour cette raison incommensurables; comme la diagonale d'un quarré & les côtés. Or si cette diagonale & ces côtés étoient composés d'un certain nombre de parties indivisibles, une de ces parties indivisibles feroit la mesure commune de ces deux lignes, & par conséquent il est impossible que ces deux lignes soient composées d'un certain nombre de parties indivisibles.

2°. On démontre encore dans cette science, qu'il est impossible qu'un nombre quarré soit double d'un autre nombre quarré, & que cependant il est très-possible qu'un quarré d'étendue, soit double d'un autre quarré

VIII. CL. N°. III. d'étendue. Or si ces deux quarrés d'étendue étoient composés d'un certain nombre de parties finies, le grand quarré contiendroit le double des parties du petit; & tous les deux étant quarrés, il y auroit un quarré de nombre double d'un autre quarré de nombre: ce qui est impossible.

Enfin, il n'y a rien de plus clair que cette raison, que deux néants d'étendue ne peuvent former une étendue, & que toute étendue a des parties. Or en prenant deux de ces parties, qu'on suppose indivisibles, je demande si elles ont de l'étendue, ou si elles n'en ont point? Si elles en ont, elles sont donc divisibles, & elles ont plusieurs parties: si elles n'en ont point, ce sont donc des néants d'étendue; & ainsi il est impossible qu'elles puissent former une étendue.

Il faut renoncer à la certitude humaine, pour douter de la vérité de ces démonstrations; mais pour aider à concevoir autant qu'il est possible cette divisibilité infinie de la matiere, j'y joindrai encore une preuve qui fait voir en même temps une division à l'infini, & un mouvement qui se ralentit à l'infini, sans arriver jamais au repos.

Il est certain que quand on douteroit si l'étendue se peut diviser à l'infini, on ne sauroit au moins douter qu'elle ne se puisse augmenter à l'infini, & qu'à un plan de cent mille lieues, on ne puisse en joindre un autre de cent mille lieues, & ainsi à l'infini: or cette augmentation infinie de l'étendue prouve sa divisibilité à l'infini; & pour le comprendre il n'y a qu'à s'imaginer une mer plate, que l'on augmente en longueur à l'infini, & un vaisseau sur le bord de cette mer qui s'éloigne du port en droite ligne. Il est certain qu'en regardant du port le bas du vaisseau au travers d'un verre ou d'un autre corps diaphane, le rayon qui se terminera au bas de ce vaisseau passera par un certain point du verre, & que le rayon horisontal passera par un autre point du verre plus élevé que le premier. Or à mesure que le vaisseau s'éloignera, le point du rayon qui se terminera au bas du vaisseau montera toujours, & divisera infiniment l'espace qui est entre ces deux points; & plus le vaisseau s'éloignera, plus il montera lentement, sans que jamais il cesse de monter, ni qu'il puisse arriver au point du rayon horisontal; parce que ces deux lignes se coupant dans l'œil, ne seront jamais ni paralleles, ni une même ligne. Ainsi cet exemple nous fournit en même temps la preuve d'une division à l'infini de l'étendue, & d'un ralentissement à l'infini du mouvement.

C'est par cette diminution infinie de l'étendue qui naît de sa divisibilité, qu'on peut prouver ces problêmes qui semblent impossibles dans les termes. Trouver un espace infini égal à un espace fini, ou qui ne soit que la moitié, le tiers, &c. d'un espace fini. On les peut résoudre en

en diverſes manieres, & en voici une aſſez groſſiere, mais très-facile. Si l'on prend la moitié d'un quarré, & la moitié de cette moitié, & ainſi à l'infini, & que l'on joigne toutes ces moitiés par leur plus longue ligne, on en fera un eſpace d'une figure irréguliere, & qui diminuera toujours à l'infini par un des bouts, mais qui ſera égal à tout le quarré; car la moitié, & la moitié de la moitié; plus la moitié de cette ſeconde moitié, & ainſi à l'infini, ſont le tout. Le tiers & le tiers du tiers, & le tiers du nouveau tiers, & ainſi à l'infini ſont la moitié. Les quarts pris de la même ſorte font le tiers, & les cinquiemes le quart. Joignant bout à bout ces tiers ou ces quarts, on en fera une figure qui contiendra la moitié ou le tiers de l'aire du total, & qui ſera infinie d'un côté en longueur, en diminuant proportionnellement en largeur. VIII. CL. N°. III.

L'utilité que l'on peut tirer de ces ſpéculations, n'eſt pas ſimplement d'acquérir ces connoiſſances, qui ſont d'elles-mêmes aſſez ſtériles; mais c'eſt d'apprendre à connoître les bornes de notre eſprit, & à lui faire avouer malgré qu'il en ait, qu'il y a des choſes qui ſont, quoiqu'il ne ſoit pas capable de les comprendre; & c'eſt pourquoi il eſt bon de le fatiguer à ces ſubtilités, afin de dompter ſa préſomption, & lui ôter la hardieſſe d'oppoſer jamais ſes foibles lumieres aux vérités que l'Egliſe lui propoſe, ſous prétexte qu'il ne les peut pas comprendre. Car puiſque toute la vigueur de l'eſprit des hommes eſt contrainte de ſuccomber au plus petit atome de la matiere, & d'avouer qu'il voit clairement qu'il eſt infiniment diviſible, ſans pouvoir comprendre comment cela ſe peut faire; n'eſt-ce pas pécher viſiblement contre la raiſon, que de refuſer de croire les effets merveilleux de la toute-puiſſance de Dieu, qui eſt d'elle-même incompréhenſible, par cette raiſon, que notre eſprit ne les peut comprendre?

Mais comme il eſt avantageux de faire ſentir quelquefois à ſon eſprit ſa propre foibleſſe, par la conſidération de ces objets qui le ſurpaſſent, & qui le ſurpaſſant l'abattent & l'humilient, il eſt certain auſſi qu'il faut tâcher de choiſir pour l'occuper ordinairement des ſujets & des matieres qui lui ſoient plus proportionnées, & dont il ſoit capable de trouver & de comprendre la vérité, ſoit en prouvant les effets par les cauſes, ce qui s'appelle démontrer *à priori;* ſoit en démontrant au contraire les cauſes par les effets, ce qui s'appelle prouver *à poſteriori.* Il faut un peu étendre ces termes pour y réduire toutes ſortes de démonſtrations; mais il a été bon de les marquer en paſſant, afin que l'on les entende, & que l'on ne ſoit pas ſurpris en les voyant dans des Livres, ou dans des diſcours de Philoſophie: & parce que ces raiſons ſont d'ordinaire compoſées de pluſieurs parties, il eſt néceſſaire, pour les

VIII. Cl. N°. III. rendre claires & concluantes, de les disposer en un certain ordre, & une certaine méthode; & c'est de cette méthode que nous traiterons dans la plus grande partie de ce Livre.]

CHAPITRE II.

Des deux sortes de Méthodes, Analyse & Synthese. Exemple de l'Analyse.

On peut appeller généralement méthode, l'art de bien disposer une suite de plusieurs pensées, ou pour découvrir la vérité quand nous l'ignorons, ou pour la prouver aux autres quand nous la connoissons déja.

Ainsi il y a deux sortes de méthodes: l'une pour découvrir la vérité, qu'on appelle *analyse*, ou *méthode de résolution*, & qu'on peut aussi appeller *méthode d'invention*: & l'autre pour la faire entendre aux autres quand on l'a trouvée, qu'on appelle *synthese*, ou *méthode de composition*, & qu'on peut aussi appeller *méthode de doctrine.*

[On ne traite pas d'ordinaire par analyse le corps entier d'une science, mais on s'en sert seulement pour résoudre quelque question.

(*a*) Or toutes les questions sont de mots, ou de choses.

J'appelle ici questions de mots, non pas celles où on cherche des mots; mais celles où par les mots on cherche des choses, comme celles où il s'agit de trouver le sens d'une énigme, ou d'expliquer ce qu'a voulu dire un Auteur par des paroles obscures ou ambiguës.

Les questions de choses se peuvent réduire à quatre principales especes.

La premiere est, quand on cherche les causes par les effets. On sait, par exemple, les divers effets de l'aiman, on en cherche la cause: on sait les divers effets qu'on a accoutumé d'attribuer à l'horreur du vuide; on recherche si c'en est la vraie cause, & on a trouvé que non: on connoît le flux & le reflux de la mer; on demande quelle peut être la cause d'un si grand mouvement & si réglé.

La seconde est, quand on cherche les effets par les causes. On a su, par exemple, de tout temps, que le vent & l'eau avoient grande force pour mouvoir les corps; mais les Anciens n'ayant pas assez examiné quels pouvoient être les effets de ces causes, ne les avoient point appliqués, comme on a fait depuis par le moyen des moulins, à un grand nombre de choses très-utiles à la société humaine, & qui soulagent no-

(*a*) La plus grande partie de tout ce que l'on dit ici des questions, a été tiré d'un manuscrit de feu M. Descartes, que M. Clerselier a eu la bonté de prêter.

tablement le travail des hommes, ce qui devroit être le fruit de la vraie Physique. De sorte que l'on peut dire que la premiere sorte de questions où l'on cherche les causes par les effets, font toute la spéculation de la Physique, & que la seconde sorte où l'on cherche les effets par les causes, en font toute la pratique. VIII. Cl. N°. III.

La troisieme espece de questions est, quand par les parties on cherche le tout; comme lorsqu'ayant plusieurs nombres on en cherche la somme en les ajoutant l'un à l'autre; ou qu'en ayant deux, on en cherche le produit en les multipliant l'un par l'autre.

La quatrieme est, quand ayant le tout & quelque partie, on cherche une autre partie; comme lorsqu'ayant un nombre & ce que l'on en doit ôter, on cherche ce qui restera; ou qu'ayant un nombre, on cherche quelle en sera la tantieme partie.

Mais il faut remarquer que, pour étendre plus loin ces deux dernieres sortes de questions, & afin qu'elles comprennent ce qui ne pourroit pas proprement se rapporter aux deux premieres, il faut prendre le mot de partie plus généralement, pour tout ce que comprend une chose; ses modes, ses extrémités, ses accidents, ses propriétés, & généralement tous ses attributs: de sorte que ce sera, par exemple, chercher un tout par ses parties, que de chercher l'aire d'un triangle par sa hauteur & par sa baze; & ce sera au contraire chercher une partie par le tout & une autre partie, que de chercher le côté d'un rectangle, par la connaissance qu'on a de son aire & de l'un de ses côtés.

Or de quelque nature que soit la question que l'on propose à résoudre, la premiere chose qu'il faut faire est, de concevoir nettement & distinctement ce que c'est précisément qu'on demande; c'est-à-dire, quel est le point précis de la question.

Car il faut éviter ce qui arrive à plusieurs personnes, qui par une précipitation d'esprit, s'appliquent à résoudre ce qu'on leur propose, avant que d'avoir assez considéré par les signes & les marques par lesquels ils pourront reconnoître ce qu'ils cherchent quand ils le rencontreront: comme si un valet à qui son maître auroit commandé de chercher l'un de ses amis, se hâtoit d'y aller avant que d'avoir su plus particuliérement de son maître quel est cet ami.

Or encore que dans toute question il y ait quelque chose d'inconnu, autrement il n'y auroit rien à chercher, il faut néanmoins que cela même qui est inconnu soit marqué & désigné par de certaines conditions, qui nous déterminent à rechercher une chose plutôt qu'une autre, & qui nous puissent faire juger quand nous l'aurons trouvé, que c'est ce que nous cherchions.

VIII. CL. N°. III. Et ce sont ces conditions que nous devons bien envisager d'abord, en prenant garde de n'en point ajouter qui ne soient point enfermées dans ce que l'on a proposé, & de n'en point omettre qui y seroient enfermées ; car on peut pécher en l'une & en l'autre maniere.

On pécheroit en la premiere maniere, si lors, par exemple, que l'on nous demande, quel est l'animal qui au matin marche à quatre pieds, à midi à deux, & au soir à trois, on se croyoit astreint de prendre tous ces mots de pieds, de matin, de midi, de soir, dans leur propre & naturelle signification. Car celui qui propose cette énigme n'a point mis pour condition qu'on les dût prendre de la sorte ; mais il suffit que ces mots ne se puissent par métaphore rapporter à autre chose : & ainsi cette question est bien résolue quand on a dit que cet animal est l'homme.

Supposons encore qu'on nous demande, par quel artifice pouvoit avoir été faite la figure d'un Tantale, qui étant couché sur une colonne au milieu d'un vase, en posture d'un homme qui se penche pour boire, ne le pouvoit jamais faire, parce que l'eau pouvoit bien monter dans le vase jusqu'à sa bouche, mais s'enfuyoit toute sans qu'il en demeurât rien dans le vase, aussi-tôt qu'elle étoit arrivée jusqu'à ses levres : on pécheroit en ajoutant des conditions qui ne serviroient de rien à la solution de cette demande, si on s'amusoit à chercher quelque secret merveilleux dans la figure de ce Tantale, qui feroit fuir cette eau aussi-tôt qu'elle auroit touché ses levres : car cela n'est point enfermé dans la question ; & si on la conçoit bien, on la doit réduire à ces termes ; de faire un vase, qui tienne l'eau, n'étant plein que jusqu'à une certaine hauteur, & qui la laisse toute aller si on le remplit davantage ; & cela est fort aisé : car il ne faut que cacher un syphon dans la colonne, qui ait un petit trou en bas, par où l'eau y entre, & dont la plus longue jambe ait son ouverture par dessous le pied du vase : tant que l'eau que l'on mettra dans le vase ne sera point arrivée au haut du syphon, elle demeurera ; mais quand elle y sera arrivée, elle s'enfuira toute par la plus longue jambe du syphon, qui est ouverte au dessous du pied du vase.

On demande encore, quel pouvoit être le secret de ce beuveur d'eau, qui se fit voir à Paris, il y a vingt ans, & comment il se pouvoit faire, qu'en jettant de l'eau de sa bouche, il remplit en même temps cinq ou six verres différents, d'eaux de diverses couleurs ? Si on s'imagine que ces eaux de diverses couleurs étoient dans son estomac, & qu'il les séparoit en les jettant, l'une dans un verre, & l'autre dans l'autre, on cherchera un secret que l'on ne trouvera jamais ; parce qu'il n'est pas possible : au lieu qu'on n'a qu'à chercher, pourquoi l'eau sortie en même temps de la même bouche, paroissoit de diverses couleurs dans chacun

de ces verres; & il y a grande apparence que cela venoit de quelque teinture, qu'il avoit mise au fond de ces verres. VIII. C L. N°. III.

C'est aussi l'artifice de ceux qui proposent des questions, qu'ils ne veulent pas que l'on puisse résoudre facilement, d'environner ce qu'on doit trouver, de tant de conditions inutiles, & qui ne servent de rien à le faire trouver, que l'on ne puisse pas facilement découvrir le vrai point de la question, & qu'ainsi on perde le temps, & on se fatigue inutilement l'esprit, en s'arrêtant à ces choses qui ne peuvent de rien contribuer à la résoudre.

L'autre maniere dont on peche dans l'examen des conditions de ce que l'on cherche, est quand on en omet qui sont essentielles à la question que l'on propose. On propose, par exemple, de trouver par art le mouvement perpétuel; car on sait bien qu'il y en a de perpétuels dans la nature; comme sont les mouvements des fontaines, des rivieres, des astres. Il y en a qui s'étant imaginés que la terre tourne sur son centre, & que ce n'est qu'un gros aiman, dont la pierre d'aiman a toutes les propriétés, ont cru aussi qu'on pourroit disposer un aiman de telle sorte, qu'il tourneroit toujours circulairement. Mais quand cela seroit, on n'auroit pas satisfait au problême, de trouver par art le mouvement perpépétuel; puisque ce mouvement seroit aussi naturel, que celui d'une roue qu'on expose au courant d'une riviere.

Lors donc qu'on a bien examiné les conditions qui désignent & qui marquent ce qu'il y a d'inconnu dans la question, il faut ensuite examiner ce qu'il y a de connu, puisque c'est par-là qu'on doit arriver à la connoissance de ce qui est inconnu. Car il ne faut pas nous imaginer, que nous devions trouver un nouveau genre d'être; au lieu que notre lumiere ne peut s'étendre qu'à reconnoitre, que ce que l'on cherche participe en telle & telle maniere à la nature des choses qui nous sont connues. Si un homme, par exemple, étoit aveugle de naissance, on se tueroit en vain de chercher des arguments & des preuves pour lui faire avoir les vraies idées des couleurs, telles que nous les avons par les sens: & de même, si l'aiman & les autres corps, dont on cherche la nature, étoit un nouveau genre d'être, & tel que notre esprit n'en auroit point conçu de semblable, nous ne devrions pas nous attendre de la connoître jamais par raisonnement; mais nous aurions besoin pour cela d'un autre esprit que le nôtre. Et ainsi on doit croire avoir trouvé tout ce qui se peut trouver par l'esprit humain, si on peut concevoir distinctement, un tel mélange des êtres & des natures qui nous sont connues, qu'il produise tous les effets que nous voyons dans l'aiman.]

Or c'est dans l'attention que l'on fait à ce qui est de connu dans la

VIII. Cl. N°. III. question que l'on veut résoudre, que consiste principalement l'analyse; tout l'art étant de tirer de cet examen beaucoup de vérités, qui nous puissent mener à la connoissance de ce que nous cherchons.

Comme si l'on propose: *Si l'ame de l'homme est immortelle*, & que pour le chercher, on s'applique à considérer la nature de notre ame, on y remarque premiérement, que c'est le propre de l'ame que de penser, & qu'elle pourroit douter de tout, sans pouvoir douter si elle pense, puisque le doute même est une pensée. On examine ensuite, ce que c'est que de penser; & ne voyant point que dans l'idée de la pensée, il y ait rien d'enfermé de ce qui est enfermé dans l'idée de la substance étendue qu'on appelle corps, & qu'on peut même nier de la pensée tout ce qui appartient au corps; comme d'être long, large, profond; d'avoir diversité de parties, d'être d'une telle ou d'une telle figure, d'être divisible, &c. sans détruire pour cela l'idée qu'on a de la pensée, on en conclut, que la pensée n'est point un mode de la substance étendue, parce qu'il est de la nature du mode de ne pouvoir être conçu en niant de lui la chose dont il seroit mode. D'où l'on infere encore que la pensée n'étant point un mode de la substance étendue, il faut que ce soit l'attribut d'une autre substance; & qu'ainsi la substance qui pense & la substance étendue soient deux substances réellement distinctes. D'où il s'ensuit que la destruction de l'une ne doit point emporter la destruction de l'autre; puisque même la substance étendue n'est point proprement détruite, mais que tout ce qui arrive en ce que nous appellons destruction, n'est autre chose que le changement ou la dissolution de quelques parties de la matiere qui demeure toujours dans la nature; comme nous jugeons fort bien qu'en rompant toutes les roues d'une horloge il n'y a point de substance détruite, quoique l'on dise que cette horloge est détruite. Ce qui fait voir que l'ame n'étant point divisible & composée d'aucunes parties, ne peut périr, & par conséquent qu'elle est immortelle.

Voilà ce qu'on appelle *analyse* ou *résolution*; où il faut remarquer: 1°. Qu'on y doit pratiquer aussi-bien que dans la méthode qu'on appelle *de composition*, de passer toujours de ce qui est plus connu à ce qui l'est moins. Car il n'y a point de vraie méthode qui se puisse dispenser de cette regle.

2°. Mais qu'elle differe de celle de composition, en ce que l'on prend ces vérités connues dans l'examen particulier de la chose que l'on se propose de connoître, & non dans les choses plus générales, comme on fait dans la méthode de doctrine. Ainsi dans l'exemple que nous avons proposé, on ne commence pas par l'établissement de ces maximes générales: que nulle substance ne périt à proprement parler: que ce qu'on

appelle destruction n'est qu'une dissolution de parties : qu'ainsi ce qui n'a point de parties ne peut être détruit, &c. Mais on monte par degrés à ces connoissances générales. VIII. CL. N°. III.

3°. On n'y propose les maximes claires & évidentes qu'à mesure qu'on en a besoin : au lieu que dans l'autre on les établit d'abord, ainsi que nous dirons plus bas.

4°. Enfin ces deux méthodes ne different que comme le chemin qu'on fait en montant d'une vallée en une montagne, de celui que l'on fait en descendant de la montagne dans la vallée ; ou comme different les deux manieres dont on se peut servir pour prouver qu'une personne est descendue de S. Louis ; dont l'une est de montrer que cette personne a un tel pour pere qui étoit fils d'un tel, & celui-là d'un autre, & ainsi jusqu'à S. Louis : & l'autre, de commencer par S. Louis, & montrer qu'il a eu tels enfants, & ces enfants d'autres, en descendant jusqu'à la personne dont il s'agit. Et cet exemple est d'autant plus propre en cette rencontre, qu'il est certain que pour trouver une généalogie inconnue, il faut remonter du fils au pere ; au lieu que pour l'expliquer après l'avoir trouvée, la maniere la plus ordinaire est de commencer par le tronc pour en faire voir les descendants ; qui est aussi ce qu'on fait d'ordinaire dans les sciences, où après s'être servi de l'analyse pour trouver quelque vérité, on se sert de l'autre méthode pour expliquer ce qu'on a trouvé.

On peut comprendre par-là ce que c'est que l'analyse des Géometres. Car voici en quoi elle consiste. Une question leur ayant été proposée dont ils ignorent la vérité ou la fausseté si c'est un théorême ; la possibilité ou l'impossibilité si c'est un problême : ils supposent que cela est comme il est proposé ; & examinant ce qui s'ensuit de-là, s'ils arrivent dans cet examen à quelque vérité claire dont ce qui leur est proposé soit une suite nécessaire, ils en concluent, que ce qui leur est proposé est vrai ; & reprenant ensuite par où ils avoient fini, ils le démontrent par l'autre méthode qu'on appelle *de composition*. Mais s'ils tombent par une suite nécessaire de ce qui leur est proposé dans quelque absurdité ou impossibilité, ils en concluent que ce qu'on leur avoit proposé est faux & impossible.

Voilà ce qu'on peut dire généralement de l'analyse, qui consiste plus dans le jugement & dans l'adresse de l'esprit, que dans des regles particulieres. Ces quatre néanmoins que M. Descartes propose dans sa *Méthode*, peuvent être utiles pour se garder de l'erreur, en voulant rechercher la vérité dans les sciences humaines, quoiqu'à dire vrai elles soient générales pour toutes sortes de méthodes, & non particulieres pour la seule analyse.

VIII. C L. N°. III. La premiere est, de *ne recevoir jamais aucune chose pour vraie qu'on ne la connoisse évidemment être telle ; c'est-à-dire, d'éviter soigneusement la précipitation & la prévention : & de ne comprendre rien de plus en ses jugements, que ce qui se présente si clairement à l'esprit, qu'on n'ait aucune occasion de le mettre en doute.*

La seconde, de *diviser chacune des difficultés qu'on examine en autant de parcelles qu'il se peut, & qu'il est requis pour les résoudre.*

La troisieme, de *conduire par ordre ses pensées, en commençant par les objets les plus simples & les plus aisés à connoître, pour monter peu à peu comme par degrés jusqu'à la connoissance des plus composés, & supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précedent point naturellement les uns les autres.*

La quatrieme, de *faire par-tout des dénombrements si entiers, & des revues si générales, qu'on se puisse assurer de ne rien omettre.*

Il est vrai qu'il y a beaucoup de difficulté à observer ces regles ; mais il est toujours avantageux de les avoir dans l'esprit, & de les garder autant que l'on peut lorsqu'on veut trouver la vérité par la voie de la raison, & autant que notre esprit est capable de la connoître.

CHAPITRE III.

De la méthode de composition, & particuliérement de celle qu'observent les Géometres.

CE que nous avons dit dans le Chapitre précédent nous a déja donné quelque idée de la méthode de composition, qui est la plus importante, en ce que c'est elle dont on se sert pour expliquer toutes les sciences.

Cette méthode consiste principalement, à commencer par les choses les plus générales & les plus simples, pour passer aux moins générales & plus composées. On évite par-là les redites ; puisque si on traitoit les especes avant le genre, comme il est impossible de bien connoitre une espece sans en connoître le genre, il faudroit expliquer plusieurs fois la nature du genre dans l'explication de chaque espece.

Il y a encore beaucoup de choses à observer pour rendre cette méthode parfaite, & entiérement propre à la fin qu'elle se doit proposer, qui est de nous donner une connoissance claire & distincte de la vérité. Mais parce que les préceptes généraux sont plus difficiles à comprendre quand ils sont séparés de toute matiere, nous considérerons la méthode

que

que suivent les Géometres, comme étant celle qu'on a toujours jugée la plus propre pour persuader la vérité, & en convaincre entiérement l'esprit. Et nous ferons voir premiérement ce qu'elle a de bon, & en second lieu ce qu'elle semble avoir de défectueux. VIII. C L. N°. III.

Les Géometres ayant pour but de n'avancer rien que de convaincant, ils ont cru y pouvoir arriver en observant trois choses en général.

La premiere est, de *ne laisser aucune ambiguité dans les termes*; à quoi ils ont pourvu par les définitions des mots dont nous avons parlé dans la premiere partie.

La seconde est, de *n'établir leurs raisonnements que sur des principes clairs & évidents*, & qui ne puissent être contestés par aucune personne d'esprit. Ce qui fait qu'avant toutes choses ils posent les axiomes qu'ils demandent qu'on leur accorde, comme étant si clairs qu'on les obscurciroit en les voulant prouver.

La troisieme est, de *prouver démonstrativement toutes les conclusions qu'ils avancent*, en ne se servant que des définitions qu'ils ont posées des principes qui leur ont été accordés comme étant très-évidents, ou des propositions qu'ils en ont déja tirées par la force du raisonnement, & qui leur deviennent après autant de principes.

Ainsi l'on peut réduire à ces trois chefs, tout ce que les Géometres posent pour convaincre l'esprit, & renfermer le tout en ces cinq regles très-importantes.

Regles nécessaires

Pour les définitions.

1°. *Ne laisser aucun des termes un peu obscurs ou équivoques sans le définir.*

2°. *N'employer dans les définitions que des termes parfaitement connus, ou déja expliqués.*

Pour les Axiomes.

3°. *Ne demander en axiomes que des choses parfaitement évidentes.*

Pour les démonstrations.

4°. *Prouver toutes les propositions un peu obscures, en n'employant à leur preuve que les définitions qui auront précédé, ou les axiomes qui auroient été accordés, ou les propositions qui auroient déja été démontrées,*

VIII. CL. N°. III. *ou la construction de la chose même dont il s'agira, lorsqu'il y aura quelque opération à faire.*

5°. *N'abuser jamais de l'équivoque des termes, en manquant d'y substituer mentalement les définitions qui les restreignent, & qui les expliquent.*

Voilà ce que les Géometres ont jugé nécessaire pour rendre les preuves convaincantes & invincibles. Et il faut avouer que l'attention à observer ces regles est suffisante pour éviter de faire de faux raisonnements, en traitant les sciences; ce qui sans doute est le principal, tout le reste se pouvant dire utile plutôt que nécessaire.

CHAPITRE IV.

Explication plus particuliere de ces regles; & premiérement de celles qui regardent les définitions.

QUoique nous ayions déja parlé dans la premiere Partie, de l'utilité des définitions des termes, néanmoins cela est si important que l'on ne peut trop l'avoir dans l'esprit, puisque par-là on démêle une infinité de disputes, qui n'ont souvent pour sujet que l'ambiguité des termes que l'un prend en un sens, & l'autre en un autre : de sorte que de très-grandes contestations cesseroient en un moment, si l'un ou l'autre des disputants avoit soin de marquer nettement & en peu de paroles, ce qu'il entend par les termes qui sont le sujet de la dispute.

Cicéron a remarqué que la plupart des disputes entre les Philosophes anciens, & sur-tout entre les Stoïciens & les Académiciens, n'étoient fondées que sur cette ambiguité de paroles; les Stoïciens ayant pris plaisir pour se relever, de prendre les termes de la Morale en d'autres sens que les autres : ce qui faisoit croire que leur Morale étoit bien plus severe & plus parfaite, quoiqu'en effet cette prétendue perfection ne fût que dans les mots, & non dans les choses; le Sage des Stoïciens ne prenant pas moins tous les plaisirs de la vie que les Philosophes des autres sectes qui paroissoient moins rigoureux, & n'évitant pas avec moins de soin les maux & les incommodités; avec cette seule différence, qu'au lieu que les autres Philosophes se servoient des mots ordinaires de biens & de maux, les Stoïciens en jouissant des plaisirs ne les appelloient pas des biens, mais des choses préférables, προηγμενα; & en fuyant les maux, ne les appelloient pas des maux, mais seulement des choses rejettables, ἀποπροηγμενα.

C'est donc un avis très-utile de retrancher de toutes les disputes tout

ce qui n'eſt fondé que ſur l'équivoque des mots, en les définiſſant par d'autres termes, ſi clairs qu'on ne puiſſe plus s'y méprendre. VIII. C L. N°. III.

A cela ſert la premiere des regles que nous venons de rapporter: *Ne laiſſer aucun terme un peu obſcur ou équivoque qu'on ne le définiſſe.*

Mais pour tirer toute l'utilité que l'on doit de ces définitions, il y faut encore ajouter la ſeconde regle: *N'employer dans les définitions que des termes parfaitement connus, ou déja expliqués;* c'eſt-à-dire, que des termes qui déſignent clairement, autant qu'il ſe peut, l'idée qu'on veut ſignifier par le mot qu'on définit.

Car quand on n'a pas déſigné aſſez nettement & aſſez diſtinctement l'idée à laquelle on veut attacher un mot, il eſt preſque impoſſible que dans la ſuite on ne paſſe inſenſiblement à une autre idée que celle qu'on a déſignée: c'eſt-à-dire, qu'au lieu de ſubſtituer mentalement, à chaque fois qu'on ſe ſert de ce mot, la même idée qu'on a déſignée, on n'en ſubſtitue une autre que la nature nous fournit: & c'eſt ce qu'il eſt aiſé de découvrir, en ſubſtituant expreſſément la définition au défini. Car cela ne doit rien changer de la propoſition, ſi on eſt toujours demeuré dans la même idée; au lieu que cela la changera ſi on n'y eſt pas demeuré.

Tout cela ſe comprendra mieux par quelques exemples. Euclide définit l'angle plan rectiligne: *Le rencontre de deux lignes droites inclinées ſur un même plan.* Si on conſidere cette définition comme une ſimple définition de mot, en ſorte qu'on regarde le mot d'*angle* comme ayant été dépouillé de toute ſignification, pour n'avoir plus que celle de la rencontre de deux lignes, on n'y doit point trouver à redire. Car il a été permis à Euclide d'appeller du mot d'*angle* la rencontre de deux lignes. Mais il a été obligé de s'en ſouvenir, & de ne prendre plus le mot d'*angle* qu'en ce ſens. Or pour juger s'il l'a fait, il ne faut que ſubſtituer toutes les fois qu'il parle de l'*angle*, au mot d'*angle*, la définition qu'il a donnée; & ſi en ſubſtituant cette définition, il ſe trouve quelque abſurdité en ce qu'il dit de l'angle, il s'enſuivra qu'il n'eſt pas demeuré dans la même idée qu'il avoit déſignée; mais qu'il eſt paſſé inſenſiblement à une autre, qui eſt celle de la nature. Il enſeigne, par exemple, à diviſer un angle en deux. Subſtituez ſa définition. Qui ne voit que ce n'eſt point la rencontre de deux lignes qu'on diviſe en deux, que ce n'eſt point la rencontre de deux lignes qui a des côtés, & qui a une baze ou ſoutendante; mais que tout cela convient à l'eſpace compris entre les lignes, non à la rencontre des lignes?

Il eſt viſible que ce qui a embarraſſé Euclide, & ce qui l'a empêché de déſigner l'angle par les mots d'eſpace, compris entre deux lignes qui ſe rencontrent, eſt, qu'il a vu que cet eſpace pouvoit être plus grand

VIII. CL. N°. III. ou plus petit, quand les côtés de l'angle ſont plus longs ou plus courts, ſans que l'angle en ſoit plus grand ou plus petit; mais il ne devoit pas conclure de-là, que l'angle rectiligne n'étoit pas un eſpace; mais ſeulement que c'étoit un eſpace compris entre deux lignes droites qui ſe rencontrent, indéterminé ſelon celle de ces deux dimenſions qui répond à la longueur de ces lignes, & déterminé ſelon l'autre, par la partie proportionnelle d'une circonférence qui a pour centre le point où ces lignes ſe rencontrent.

Cette définition déſigne ſi nettement l'idée que tous les hommes ont d'un angle, que c'eſt tout enſemble une définition de mot & une définition de la choſe, excepté que le mot d'angle comprend auſſi, dans le diſcours ordinaire, un angle ſolide; au lieu que par cette définition on le reſtreint à ſignifier un angle plan rectiligne. Et lorſqu'on a ainſi défini l'angle, il eſt indubitable que tout ce qu'on pourra dire enſuite de l'angle plan rectiligne, tel qu'il ſe trouve dans toutes ſes figures rectilignes, ſera vrai de cet angle ainſi défini, ſans qu'on ſoit jamais obligé de changer d'idée, ni qu'il ſe rencontre jamais aucune abſurdité en ſubſtituant la définition à la place du défini. Car c'eſt cet eſpace ainſi expliqué que l'on peut diviſer en deux, en trois, en quatre: c'eſt cet eſpace qui a deux côtés entre leſquels il eſt compris: c'eſt cet eſpace qu'on peut terminer du côté qu'il eſt de ſoi-même indéterminé, par une ligne qu'on appelle baze ou ſoutendante: c'eſt cet eſpace qui n'eſt point conſidéré comme plus grand ou plus petit, pour être compris entre des lignes plus longues ou plus courtes; parce qu'étant indéterminé ſelon cette dimenſion, ce n'eſt point de-là qu'on doit prendre ſa grandeur & ſa petiteſſe. C'eſt par cette définition qu'on trouve le moyen de juger ſi un angle eſt égal à un autre angle, ou plus grand ou plus petit. Car puiſque la grandeur de cet eſpace n'eſt déterminée que par la partie proportionnelle d'une circonférence, qui a pour centre le point où les lignes qui comprennent l'angle ſe rencontrent, lorſque deux angles ont pour meſure l'aliquote pareille chacun de ſa circonférence, comme la dixieme partie, ils ſont égaux; & ſi l'un a la dixieme, & l'autre la douzieme, celui qui a la dixieme eſt plus grand que celui qui a la douzieme. Au lieu que, par la définition d'Euclide, on ne ſauroit entendre en quoi conſiſte l'égalité de deux angles; ce qui fait une horrible confuſion dans ſes Eléments, comme Ramus a remarqué, quoique lui-même ne rencontre guere mieux.

Voici d'autres définitions d'Euclide, où il fait la même faute qu'en celle de l'angle. *La raiſon*, dit-il, *eſt une habitude de deux grandeurs de même genre, comparées l'une à l'autre ſelon la quantité: Proportion eſt une ſimilitude de raiſons.*

Par ces définitions le nom de *raiſon* doit comprendre l'habitude qui eſt entre deux grandeurs, lorſqu'on conſidere de combien l'une ſurpaſſe l'autre: car on ne peut nier que ce ne ſoit une habitude de deux grandeurs comparées ſelon la quantité. Et par conſéquent, quatre grandeurs auront proportion enſemble, lorſque la différence de la premiere à la ſeconde eſt égale à la différence de la troiſieme à la quatrieme. Il n'y a donc rien à dire à ces définitions d'Euclide, pourvu qu'il demeure toujours dans ces idées qu'il a déſignées par ces mots, & à qui il a donné les noms de *raiſon* & de *proportion.* Mais il n'y demeure pas, puiſque ſelon toute la ſuite de ſon Livre, ces quatre nombres 3. 5. 8. 10. ne ſont point en proportion, quoique la définition qu'il a donnée au mot de *proportion* leur convienne, puiſqu'il y a entre le premier nombre & le ſecond, comparés ſelon la quantité, une habitude ſemblable à celle qui eſt entre le troiſieme & le quatrieme. VIII. Cl. N°. III.

Il falloit donc, pour ne pas tomber dans cet inconvénient, remarquer qu'on peut comparer deux grandeurs en deux manieres. L'une, en conſidérant de combien l'une ſurpaſſe l'autre: & l'autre, de quelle maniere l'une eſt contenue dans l'autre. Et comme ces deux habitudes ſont différentes, il leur falloit donner divers noms; donnant à la premiere le nom de *différence*, & réſervant à la ſeconde le nom de *raiſon.* Il falloit enſuite définir *la proportion*, l'égalité de l'une ou l'autre de ces ſortes d'habitudes; c'eſt-à-dire, de la *différence* ou de la *raiſon*; & comme cela fait deux eſpeces, les diſtinguer auſſi par deux divers noms, en appellant l'égalité des différences *proportion arithmétique*, & l'égalité des raiſons *proportion géométrique.* Et parce que cette derniere eſt de beaucoup plus grand uſage que la premiere, on pouvoit encore avertir, que lorſque ſimplement on nomme *proportion* ou grandeurs proportionnelles, on entend la proportion géométrique, & qu'on n'entend l'arithmétique que quand on l'exprime. Voilà ce qui auroit démêlé toute cette obſcurité, & auroit levé toute équivoque.

Tout cela nous fait voir qu'il ne faut pas abuſer de cette maxime, que les définitions des mots ſont arbitraires; mais qu'il faut avoir grand ſoin de déſigner ſi nettement & ſi clairement l'idée à laquelle on veut lier le mot que l'on définit, qu'on ne s'y puiſſe tromper dans la ſuite du diſcours, en changeant cette idée; c'eſt-à-dire, en prenant le mot en un autre ſens que celui qu'on lui a donné par la définition, en ſorte qu'on ne puiſſe ſubſtituer la définition en la place du défini, ſans tomber dans quelque abſurdité.

VIII. C L.
N°. III.

CHAPITRE V.

Que les Géometres semblent n'avoir pas toujours bien compris la différence qu'il y a entre la définition des mots, & la définition des choses.

QUoiqu'il n'y ait point d'Auteurs qui se servent mieux de la définition des mots que les Géometres, je me crois néanmoins ici obligé de remarquer, qu'ils n'ont pas toujours pris garde à la différence que l'on doit mettre entre les définitions des choses & les définitions des mots; qui est, que les premieres sont contestables, & que les autres sont incontestables. Car j'en vois qui disputent de ces définitions de mots avec la même chaleur que s'il s'agissoit des choses mêmes.

Ainsi l'on peut voir dans les Commentaires de Clavius sur Euclide, une longue dispute & fort échauffée, entre Pelletier & lui, touchant l'espace entre la tangente & la circonférence, que Pelletier prétendoit n'être pas un angle, au lieu que Clavius soutient que c'en est un. Qui ne voit que tout cela se pouvoit terminer en un mot, en se demandant l'un à l'autre ce qu'il entendoit par le mot d'angle?

Nous voyons encore que Simon Stevin, très-célebre Mathématicien du Prince d'Orange, ayant défini le nombre, *Nombre est cela par lequel s'explique la quantité de chacune chose*, il se met ensuite fort en colere contre ceux qui ne veulent pas que l'unité soit nombre, jusqu'à faire des exclamations de Rhétorique, comme s'il s'agissoit d'une dispute fort solide. Il est vrai qu'il mêle dans ce discours une question de quelque importance, qui est, de savoir si l'unité est au nombre comme le point à la ligne. Mais c'est ce qu'il falloit distinguer pour ne pas brouiller deux choses très-différentes. Et ainsi, traitant à part ces deux questions; l'une, si l'unité est nombre, l'autre si l'unité est au nombre ce qu'est le point à la ligne, il falloit dire sur la premiere, que ce n'étoit qu'une dispute de mot, & que l'unité étoit nombre, ou n'étoit pas nombre, selon la définition qu'on voudroit donner au nombre. Qu'en le définissant comme Euclide, *Nombre est une multitude d'unités assemblées*, il étoit visible que l'unité n'étoit pas nombre; mais que, comme cette définition d'Euclide étoit arbitraire, & qu'il étoit permis d'en donner une au nom du nombre, on lui en pouvoit donner une, comme est celle que Stevin apporte, selon laquelle l'unité est nombre. Par-là, la premiere question est vuidée, & on ne peut rien dire outre cela contre ceux à qui il ne plaît pas d'appeller l'unité nombre, sans une manifeste pétition de

principe, comme on peut voir en examinant les prétendues démonſtrations de Stevin. La premiere eſt: VIII. C L. N°. III.

La partie eſt de même nature que le tout:

L'unité eſt partie d'une multitude d'unité:

Donc l'unité eſt de même nature qu'une multitude d'unités; & par conſéquent nombre.

Cet argument ne vaut rien du tout. Car quand la partie ſeroit toujours de la même nature que le tout, il ne s'enſuivroit pas qu'elle dût toujours avoir le même nom que le tout; & au contraire il arrive très-ſouvent qu'elle n'a point le même nom. Un ſoldat eſt une partie d'une armée, & n'eſt point une armée: une chambre eſt une partie d'une maiſon, & n'eſt point une maiſon: un demi cercle n'eſt point un cercle: la partie d'un quarré n'eſt point un quarré. Cet argument prouve donc au plus, que l'unité étant partie de la multitude des unités, a quelque choſe de commun avec toute multitude d'unités, ſelon quoi on pourra dire qu'ils ſont de même nature; mais cela ne prouve pas qu'on ſoit obligé de donner le même nom de nombre à l'unité & à la multitude d'unités, puiſqu'on peut, ſi l'on veut, garder le nom de nombre pour la multitude d'unités; & ne donner à l'unité que ſon nom même d'unité, ou de partie du nombre.

La ſeconde raiſon de Stevin ne vaut pas mieux:

Si du nombre donné l'on n'ôte aucun nombre, le nombre donné demeure.

Donc ſi l'unité n'étoit pas nombre, en ôtant un de trois, le nombre donné demeureroit: ce qui eſt abſurde.

Mais cette majeure eſt ridicule, & ſuppoſe ce qui eſt en queſtion. Car Euclide niera que le nombre donné demeure, lorſqu'on n'en ôte aucun nombre; puiſqu'il ſuffit, pour ne pas demeurer tel qu'il étoit, qu'on en ôte ou un nombre, ou une partie du nombre, telle qu'eſt l'unité. Et ſi cet argument étoit bon, on prouveroit de la même maniere, qu'en ôtant un demi cercle d'un cercle donné, le cercle donné doit demeurer, parce qu'on n'en a ôté aucun cercle.

Ainſi tous les arguments de Stevin prouvent au plus, qu'on peut définir le nombre, en ſorte que le mot de nombre convienne à l'unité; parce que l'unité & la multitude d'unités ont aſſez de convenance pour être ſignifiés par un même nom; mais ils ne prouvent nullement qu'on ne puiſſe pas auſſi définir le nombre, en reſtreignant ce mot à la multitude d'unités, afin de n'être pas obligé d'excepter l'unité toutes les fois qu'on explique des propriétés qui conviennent à tous les nombres, hormis à l'unité.

Mais la ſeconde queſtion, qui eſt de ſavoir ſi l'unité eſt aux autres

VIII. CL. N°. III

nombre, comme le point eſt à la ligne, n'eſt point de même nature que la premiere; & n'eſt point une diſpute de mot, mais de choſe. Car il eſt abſolument faux que l'unité ſoit au nombre comme le point eſt à la ligne; puiſque l'unité ajoutée au nombre le fait plus grand; au lieu que le point ajouté à la ligne ne la fait point plus grande. L'unité eſt partie du nombre, & le point n'eſt pas partie de la ligne. L'unité ôtée du nombre, le nombre donné ne demeure point; & le point ôté de la ligne, la ligne donnée demeure.

Le même Stevin eſt plein de ſemblables diſputes ſur les définitions des mots; comme quand il s'échauffe pour prouver que le nombre n'eſt point une quantité diſcrette: que la proportion des nombres eſt toujours arithmétique, & non géométrique: que toute racine de quelque nombre que ce ſoit eſt un nombre. Ce qui fait voir qu'il n'a point compris proprement ce que c'étoit qu'une définition de mot, & qu'il a pris les définitions des mots, qui ne peuvent être conteſtées, pour les définitions des choſes, que l'on peut ſouvent conteſter avec raiſon.

CHAPITRE VI.

Des regles qui regardent les axiomes, c'eſt-à-dire, les propoſitions claires & évidentes par elles-mêmes.

TOut le monde demeure d'accord qu'il y a des propoſitions ſi claires & ſi évidentes d'elles-mêmes, qu'elles n'ont pas beſoin d'être démontrées, & que toutes celles qu'on ne démontre point doivent être telles, pour être principes d'une véritable démonſtration. Car ſi elles ſont tant ſoit peu incertaines, il eſt clair qu'elles ne peuvent être le fondement d'une concluſion tout-à-fait certaine.

Mais pluſieurs ne comprennent pas aſſez en quoi conſiſte cette clarté & cette évidence d'une propoſition. Car premiérement, il ne faut pas s'imaginer qu'une propoſition ne ſoit claire & certaine, que lorſque perſonne ne la contredit; & qu'elle doive paſſer pour douteuſe, ou qu'au moins on ſoit obligé de la prouver, lorſqu'il ſe trouve quelqu'un qui la nie. Si cela étoit, il n'y auroit rien de certain ni de clair, puiſqu'il s'eſt trouvé des Philoſophes qui ont fait profeſſion de douter généralement de tout, & qu'il y en a même qui ont prétendu, qu'il n'y avoit aucune propoſition qui fût plus vraiſemblable que ſa contraire. Ce n'eſt donc point par les conteſtations des hommes qu'on doit juger de la certitude ni de la clarté; car il n'y a rien qu'on ne puiſſe conteſter, ſurtout

tout de parole : mais il faut tenir pour clair ce qui paroît tel à tous ceux qui veulent prendre la peine de considérer les choses avec attention, & qui sont sinceres à dire ce qu'ils en pensent intérieurement. C'est pourquoi il y a une parole dans Aristote de très-grand sens, qui est que la démonstration ne regarde proprement que le discours intérieur, & non pas le discours extérieur ; parce qu'il n'y a rien de si bien démontré qui ne puisse être nié par une personne opiniâtre, qui s'engage à contester de parole les choses mêmes dont il est intérieurement persuadé : ce qui est une très-mauvaise disposition, & très-indigne d'un esprit bien fait ; quoiqu'il soit vrai que cette humeur se prend souvent dans les Ecoles de Philosophie, par la coutume qu'on y a introduite de disputer de toutes choses, & de mettre son honneur à ne se rendre jamais ; celui-là étant jugé avoir le plus d'esprit, qui est le plus prompt à trouver des défaites pour s'échapper : au lieu que le caractere d'un honnête homme est de rendre les armes à la vérité aussi-tôt qu'on l'apperçoit, & de l'aimer dans la bouche même de son adversaire. VIII. Cl. N°. III.

Secondement, les mêmes Philosophes qui tiennent que toutes nos idées viennent de nos sens, soutiennent aussi que toute la certitude & toute l'évidence des propositions vient ou immédiatement, ou médiatement des sens. *Car*, disent-ils, *cet axiome même qui passe pour le plus clair & le plus évident que l'on puisse desirer : Le tout est plus grand que sa partie, n'a trouvé de créance dans notre esprit que parce que dès notre enfance nous avons observé en particulier, & que tout l'homme est plus grand que sa tête, & toute une maison qu'une chambre, & toute une forêt qu'un arbre, & tout le ciel qu'une étoile.*

Cette imagination est aussi fausse que celle que nous avons réfutée dans la premiere Partie, *que toutes nos idées viennent de nos sens.* Car si nous n'étions assurés de cette vérité, *le tout est plus grand que sa partie*, que par les diverses observations que nous en avons faites depuis notre enfance, nous n'en serions que probablement assurés ; puisque l'induction n'est point un moyen certain de connoître une chose, que quand nous sommes assurés que l'induction est entiere ; n'y ayant rien de plus ordinaire que de découvrir la fausseté de ce que nous avions cru vrai sur des inductions qui nous paroissoient si générales, qu'on ne s'imaginoit point y pouvoir trouver d'exception.

Ainsi il n'y a pas deux ou trois ans qu'on croyoit indubitable, que l'eau contenue dans un vaisseau courbé, dont un côté étoit beaucoup plus large que l'autre, se tenoit toujours au niveau, n'étant pas plus haute dans le petit côté que dans le grand, parce qu'on s'en étoit assuré par une infinité d'observations : & néanmoins on a trouvé depuis peu que

VIII. C L. cela est faux quand l'un des côtés est extrémement étroit, parce qu'a-
N°. III. lors l'eau s'y tient plus haute que dans l'autre côté. Tout cela fait voir que les seules inductions ne nous sauroient donner une certitude entiere d'aucune vérité, à moins que nous ne fussions assurés qu'elles fussent générales : ce qui est impossible. Et par conséquent nous ne serions que probablement assurés de la vérité de cet axiome, *le tout est plus grand que sa partie*, si nous n'en étions assurés que pour avoir vu qu'un homme est plus grand que sa tête, une forêt qu'un arbre, une maison qu'une chambre, le ciel qu'une étoile ; puisque nous aurions toujours sujet de douter s'il n'y auroit point quelqu'autre tout, auquel nous n'aurions pas pris garde, qui ne seroit pas plus grand que sa partie.

Ce n'est donc point de ces observations que nous avons faites depuis notre enfance, que la certitude de cet axiome dépend ; puisqu'au contraire il n'y a rien de plus capable de nous entretenir dans l'erreur, que de nous arrêter à ces préjugés de notre enfance. Mais elle dépend uniquement, de ce que les idées claires & distinctes, que nous avons d'un tout & d'une partie enferment clairement, & que le tout est plus grand que la partie, & que la partie est plus petite que le tout. Et tout ce qu'ont pu faire les diverses observations que nous avons faites d'un homme plus grand que sa tête, d'une maison plus grande qu'une chambre, a été de nous servir d'occasion pour faire attention aux idées de *tout* & de *partie*. Mais il est absolument faux qu'elles soient causes de la certitude absolue & inébranlable que nous avons de la vérité de cet axiome, comme je crois l'avoir démontré.

Ce que nous avons dit de cet axiome se peut dire de tous les autres, & ainsi je crois que la certitude & l'évidence de la connoissance humaine dans les choses naturelles dépend de ce principe :

Tout ce qui est contenu dans l'idée claire & distincte d'une chose, se peut affirmer avec vérité de cette chose.

Ainsi parce qu'*être animal* est enfermé dans l'idée de *l'homme*, je puis affirmer de l'homme qu'il est animal : parce qu'avoir tous ses diametres égaux est enfermé dans l'idée d'un cercle, je puis affirmer de tout cercle, que tous ses diametres sont égaux : parce qu'avoir tous ses angles égaux à deux droits est enfermé dans l'idée d'un triangle, je le puis affirmer de tout triangle.

Et on ne peut contester ce principe, sans détruire toute l'évidence de la connoissance humaine, & établir un Pyrrhonisme ridicule. Car nous ne pouvons juger des choses que par les idées que nous en avons ; puisque nous n'avons aucun moyen de les concevoir qu'autant qu'elles sont dans notre esprit, & qu'elles n'y sont que par leurs idées. Or si les ju-

gements que nous formons en considérant ces idées ne regardoient pas VIII. Cl. No. III.
les choses en elles-mêmes, mais seulement nos pensées; c'est-à-dire, si de ce que je vois clairement qu'avoir trois angles égaux à deux droits est enfermé dans l'idée d'un triangle, je n'avois pas droit de conclure que dans la vérité tout triangle a trois angles égaux à deux droits; mais seulement que je le pense ainsi, il est visible que nous n'aurions aucune connoissance des choses, mais seulement de nos pensées: & par conséquent nous ne saurions rien des choses que nous nous persuadons savoir le plus certainement; mais nous saurions seulement que nous les pensons être de telle sorte: ce qui détruiroit manifestement toutes les Sciences.

Et il ne faut pas craindre qu'il y ait des hommes qui demeurent sérieusement d'accord de cette conséquence, que nous ne savons d'aucune chose si elle est vraie ou fausse en elle-même. Car il y en a de si simples & de si évidentes, comme, *Je pense: Donc je suis: Le tout est plus grand que sa partie*, qu'il est impossible de douter sérieusement si elles sont telles en elles-mêmes que nous les concevons. La raison est, qu'on ne sauroit en douter sans y penser, & on ne sauroit y penser sans les croire vraies, & par conséquent on ne sauroit en douter.

Néanmoins ce principe seul ne suffit pas pour juger de ce qui doit être reçu pour axiome. Car il y a des attributs qui sont véritablement enfermés dans l'idée des choses qui s'en peuvent néanmoins & s'en doivent démontrer; comme l'égalité de tous les angles d'un triangle à deux droits, ou de tous ceux d'un hexagone à huit droits. Mais il faut prendre garde si on n'a besoin que de considérer l'idée d'une chose avec une attention médiocre, pour voir clairement qu'un tel attribut y est enfermé, ou si de plus, il est nécessaire d'y joindre quelqu'autre idée pour s'appercevoir de cette liaison. Quand il n'est besoin que de considérer l'idée, la proposition peut être prise pour axiome, sur-tout si cette considération ne demande qu'une attention médiocre, dont tous les esprits ordinaires soient capables. Mais si on a besoin de quelqu'autre idée que de l'idée de la chose, c'est une proposition qu'il faut démontrer. Ainsi l'on peut donner ces deux regles pour les axiomes.

Premiere Regle.

Lorsque pour voir clairement qu'un attribut convient à un sujet, comme pour voir qu'il convient au tout d'être plus grand que sa partie, on n'a besoin que de considérer les deux idées du sujet & de l'attribut avec une médiocre attention, en sorte qu'on ne le puisse faire sans s'appercevoir que

VIII. CL. N°. III. *l'idée de l'attribut est véritablement enfermée dans l'idée du sujet, on a droit alors de prendre cette proposition pour axiome qui n'a pas besoin d'être démontré, parce qu'il a de lui-même toute l'évidence que lui pourroit donner la démonstration, qui ne pourroit faire autre chose sinon de montrer que cet attribut convient au sujet, en se servant d'une troisieme idée pour montrer cette liaison : ce qu'on voit déja sans l'aide d'aucune troisieme idée.*

Mais il ne faut pas confondre une simple explication, quand même elle auroit quelque forme d'argument, avec une vraie démonstration. Car il y a des axiomes qui ont besoin d'être expliqués pour les faire mieux entendre, quoiqu'ils n'aient pas besoin d'être démontrés; l'explication n'étant autre chose que de dire en autres termes, & plus au long, ce qui est contenu dans l'axiome; au lieu que la démonstration demande quelque moyen nouveau que l'axiome ne contienne pas clairement.

Seconde Regle.

Quand la seule considération des idées du sujet & de l'attribut, ne suffit pas pour voir clairement que l'attribut convient au sujet, la proposition qui l'affirme ne doit point être prise pour axiome; mais elle doit être démontrée, en se servant de quelques autres idées pour faire voir cette liaison, comme on se sert de l'idée des lignes paralleles, pour montrer que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits.

Ces deux regles sont plus importantes que l'on ne pense. Car c'est un des défauts les plus ordinaires aux hommes, de ne se pas assez consulter eux-mêmes dans ce qu'ils assurent ou qu'ils nient; de s'en rapporter à ce qu'ils en ont oüi dire, ou à ce qu'ils ont autrefois pensé, sans prendre garde à ce qu'ils en penseroient eux-mêmes, s'ils considéroient avec plus d'attention ce qui se passe dans leur esprit; de s'arrêter plus au son des paroles qu'à leurs véritables idées; d'assurer comme clair & évident ce qu'il leur est impossible de concevoir, & de nier comme faux ce qu'il leur seroit impossible de ne pas croire vrai; s'ils vouloient prendre la peine d'y penser sérieusement.

Par exemple, ceux qui disent que dans un morceau de bois, outre ses parties & leur situation, leur figure, leur mouvement ou leur repos, & les pores qui se trouvent entre ces parties, il y a encore une forme substantielle, distinguée de tout cela, croient ne rien dire que de certain : & cependant ils disent une chose que ni eux ni personne n'a jamais comprise, & ne comprendra jamais.

Que si, au contraire, on leur veut expliquer les effets de la nature par

les parties insensibles dont les corps sont composés, & par leur différente situation, grandeur, figure, mouvement ou repos, & par les pores qui se trouvent entre ces parties, & qui donnent ou ferment le passage à d'autres matieres, ils croient qu'on ne leur dit que des chimeres, quoiqu'on ne leur dise rien qu'ils ne conçoivent très-facilement. Et même par un renversement d'esprit assez étrange, la facilité qu'ils ont à concevoir ces choses, les porte à croire que ce ne sont pas les vraies causes des effets de la nature, mais qu'elles sont plus mystérieuses & plus cachées: de sorte qu'ils sont plus disposés à croire ceux qui les leur expliquent par des principes qu'ils ne conçoivent point, que ceux qui ne se servent que de principes qu'ils entendent. VIII. CE N°. III.

Et ce qui est encore assez plaisant, est que quand on leur parle de parties insensibles, ils croient être bien fondés à les rejetter, parce qu'on ne peut les leur faire voir ni toucher; & cependant ils se contentent de formes substantielles, de pesanteur, de vertu attractive, &c. que non seulement ils ne peuvent voir ni toucher, mais qu'ils ne peuvent même concevoir.

CHAPITRE VII.

Quelques axiomes importants, & qui peuvent servir de principes à de grandes vérités.

TOut le monde demeure d'accord, qu'il est important d'avoir dans l'esprit plusieurs axiomes & principes, qui étant clairs & indubitables, puissent nous servir de fondement pour connoître les choses les plus cachées. Mais ceux que l'on donne ordinairement sont de si peu d'usage, qu'il est assez inutile de les savoir. Car ce qu'ils appellent le premier principe de la connoissance, *Il est impossible que la même chose soit & ne soit pas*, est très-clair & très-certain; mais je ne vois point de rencontre où il puisse jamais servir à nous donner aucune connoissance. Je crois donc que ceux-ci pourront être plus utiles. Je commencerai par celui que nous venons d'expliquer.

Premier Axiome.

Tout ce qui est enfermé dans l'idée claire & distincte d'une chose, en peut être affirmé avec vérité.

VIII. CL. N°. III.

Second Axiome.

L'existence, au moins possible, est enfermée dans l'idée de tout ce que nous concevons clairement & distinctement.

Car dès-là qu'une chose est conçue clairement, nous ne pouvons pas ne la point regarder comme pouvant être, puisqu'il n'y a que la contradiction qui se trouve entre nos idées, qui nous fait croire qu'une chose ne peut être. Or il ne peut y avoir de contradiction dans une idée, lorsqu'elle est claire & distincte.

Troisieme Axiome.

Le néant ne peut être cause d'aucune chose.

Il naît d'autres axiomes de celui-ci, qui en peuvent être appellés des corollaires, tels que sont les suivants.

Quatrieme Axiome, ou premier Corollaire du troisieme.

Aucune chose, ni aucune perfection de cette chose actuellemen existante, ne peut avoir le néant ou une chose non existante pour la cause de son existence.

Cinquieme Axiome, ou second Corollaire du troisieme.

Toute la réalité ou perfection qui est dans une chose se rencontre formellement ou éminemment dans sa cause premiere & totale.

Sixieme Axiome, ou troisieme Corollaire du troisieme.

Nul corps ne se peut mouvoir soi-même; c'est-à-dire, se donner le mouvement n'en ayant point.

Ce principe est si évident naturellement, que c'est ce qui a introduit les formes substantielles, & les qualités réelles de pesanteur & de légéreté. Car les Philosophes voyant d'une part qu'il étoit impossible que ce qui devoit être mu se mût soi-même, & s'étant faussement persuadés de l'autre, qu'il n'y avoit rien hors la pierre, qui poussât en bas une pierre qui tomboit, ils se sont crus obligés de distinguer deux choses dans une pierre; la matiere qui recevoit le mouvement, & la forme substantielle aidée de l'accident de la pesanteur qui le donnoit; ne prenant pas garde, ou qu'ils tomboient par-là dans l'inconvénient qu'ils vouloient éviter, si cette forme étoit

elle-même matérielle ; c'est-à-dire, une vraie matiere, ou que si elle n'étoit pas matiere, ce devoit être une substance qui en fût réellement distincte : ce qu'il leur étoit impossible de concevoir clairement, à moins que de la concevoir comme un esprit ; c'est-à-dire, une substance qui pense, comme est véritablement la forme de l'homme, & non pas celle de tous les autres corps. VIII. Cl. N°. III.

Septieme Axiome, ou quatrieme Corollaire du troisieme.

Nul corps n'en peut mouvoir un autre s'il n'est mu lui-même. Car si un corps étant en repos ne se peut donner le mouvement à soi-même, il le peut encore moins donner à un autre corps.

Huitieme Axiome.

On ne doit pas nier ce qui est clair & évident, pour ne pouvoir comprendre ce qui est obscur.

Neuvieme Axiome.

Il est de la nature d'un esprit fini de ne pouvoir comprendre l'infini.

Dixieme Axiome.

Le témoignage d'une personne infiniment puissante, infiniment sage, infiniment bonne, & infiniment véritable, doit avoir plus de force pour persuader notre esprit, que les raisons les plus convaincantes.

Car nous devons être plus assurés que celui qui est infiniment intelligent ne se trompe pas, & que celui qui est infiniment bon ne nous trompe pas, que nous ne sommes assurés que nous ne nous trompons pas dans les choses les plus claires.

Ces trois derniers axiomes sont le fondement de la foi, de laquelle nous pourrons dire quelque chose plus bas.

Onzieme Axiome.

Les faits dont les sens peuvent juger facilement, étant attestés par un très-grand nombre de personnes de divers temps, de diverses nations, de divers intérêts, qui en parlent comme les sachant par eux-mêmes, & qu'on ne peut soupçonner avoir conspiré ensemble pour appuyer un men-

VIII. C. songe, doivent passer pour aussi constants & indubitables, que si on les N°. III. avoit vus de ses propres yeux.

C'est le fondement de la plupart de nos connoissances, y ayant infiniment plus de choses que nous savons par cette voie, que ne sont celles que nous savons par nous-mêmes.

CHAPITRE VIII.

Des regles qui regardent les démonstrations.

UNe vraie démonstration demande deux choses : l'une, que dans la matiere il n'y ait rien que de certain & d'indubitable : l'autre, qu'il n'y ait rien de vicieux dans la forme d'argumenter. Or on aura certainement l'un & l'autre si l'on observe les deux regles que nous avons posées.

Car il n'y aura rien que de véritable & de certain dans la matiere, si toutes les propositions qu'on avancera pour servir de preuves, sont :

Ou les définitions des mots qu'on aura expliqués, qui étant arbitraires ne peuvent être contestées.

Ou les axiomes qui auront été accordés, & que l'on n'a point dû supposer s'ils n'étoient clairs & évidents d'eux-mêmes par la troisieme regle.

Ou des propositions déja démontrées, & qui par conséquent sont devenues claires & évidentes par la démonstration qu'on en a faite.

Ou la construction de la chose même dont il s'agira, lorsqu'il y aura quelque opération à faire ; ce qui doit être aussi indubitable que le reste, puisque cette construction doit avoir été auparavant démontrée possible, s'il y avoit quelque doute qu'elle ne le fût pas.

Il est donc clair qu'en observant la premiere regle on n'avancera jamais pour preuve aucune proposition qui ne soit certaine & évidente.

Il est aussi aisé de montrer qu'on ne péchera point contre la forme de l'argumentation, en observant la seconde regle, qui est de n'abuser jamais de l'équivoque des termes, en manquant d'y substituer mentalement les définitions qui les restreignent & les expliquent.

Car s'il arrive jamais qu'on peche contre les regles des syllogismes, c'est en se trompant dans l'équivoque de quelque terme, & le prenant en un sens dans l'une des propositions, & en un autre sens dans l'autre : ce qui arrive principalement dans le moyen du syllogisme, qui étant pris en deux divers sens dans les deux premieres propositions, est le défaut le plus ordinaire des arguments vicieux. Or il est clair qu'on évitera ce défaut, si on observe cette seconde regle.

Ce

Ce n'eſt pas qu'il n'y ait encore d'autres vices de l'argumentation, outre celui qui vient de l'équivoque des termes; mais c'eſt qu'il eſt preſque impoſſible qu'un homme d'un eſprit médiocre & qui a quelque lumiere y tombe jamais, ſur-tout en des matieres ſpéculatives. Et ainſi il ſeroit inutile d'avertir d'y prendre garde, & d'en donner des regles; & cela ſeroit même nuiſible, parce que l'application qu'on auroit à ces regles ſuperflues, pourroit divertir de l'attention qu'on doit avoir aux néceſſaires. Auſſi nous ne voyons point que les Géometres ſe mettent jamais en peine de la forme de leurs arguments, ni qu'ils ſongent à les conformer aux regles de la Logique, ſans qu'ils y manquent néanmoins, parce que cela ſe fait naturellement, & n'a point beſoin d'étude. VIII. Ca. N°. III.

Il y a encore une obſervation à faire ſur les propoſitions qui ont beſoin d'être démontrées. C'eſt, qu'on ne doit pas mettre de ce nombre celles qui le peuvent être par l'application de la regle de l'évidence à chaque propoſition évidente. Car ſi cela étoit, il n'y auroit preſque point d'axiome qui n'eût beſoin d'être démontré, puiſqu'ils le peuvent être preſque tous par celui que nous avons dit pouvoir être pris pour le fondement de toute évidence: *Tout ce que l'on voit clairement être contenu dans une idée claire & diſtincte, en peut être affirmé avec vérité.* On peut dire par exemple.

Tout ce qu'on voit clairement être contenu dans une idée claire & diſtincte en peut être affirmé avec vérité :

Or on voit clairement que l'idée claire & diſtincte qu'on a du tout, enferme d'être plus grand que ſa partie ;

Donc on peut affirmer avec vérité que le tout eſt plus grand que ſa partie.

Mais quoique cette preuve ſoit très-bonne, elle n'eſt pas néanmoins néceſſaire, parce que notre eſprit ſupplée cette majeure, ſans avoir beſoin d'y faire une attention particuliere; & ainſi voit clairement & évidemment que le tout eſt plus grand que ſa partie, ſans qu'il ait beſoin de faire réflexion d'où lui vient cette évidence. Car ce ſont deux choſes différentes, de connoître évidemment une choſe, & de ſavoir d'où nous vient cette évidence.

VIII. & L. N°. III.

CHAPITRE IX.

De quelques défauts qui se rencontrent d'ordinaire dans la méthode des Géometres.

Nous avons vu ce que la méthode des Géometres a de bon, que nous avons réduit à cinq regles qu'on ne peut trop avoir dans l'esprit. Et il faut avouer qu'il n'y a rien de plus admirable que d'avoir découvert tant de choses si cachées, & les avoir démontrées par des raisons si fermes & si invincibles, en se servant de si peu de regles. De sorte qu'entre tous les Philosophes ils ont seuls cet avantage d'avoir banni de leur Ecole & de leurs Livres la contestation & la dispute.

Néanmoins, si on veut juger des choses sans préoccupation, comme on ne peut leur ôter la gloire d'avoir suivi une voie beaucoup plus assurée que tous les autres pour trouver la vérité, on ne peut nier aussi, qu'ils ne soient tombés en quelques défauts qui ne les détournent pas de leur fin, mais qui font seulement qu'ils n'y arrivent pas par la voie la plus droite & la plus commode. C'est ce que je tâcherai de montrer, en tirant d'Euclide même les exemples de ces défauts.

PREMIER DÉFAUT.

Avoir plus de soin de la certitude que de l'évidence, & de convaincre l'esprit que de l'éclairer.

Les Géometres sont louables de n'avoir rien voulu avancer que de convaincant; mais il semble qu'ils n'ont pas assez pris garde qu'il ne suffit pas pour avoir une parfaite science de quelque vérité, d'être convaincu que cela est vrai, si de plus on ne pénetre par des raisons prises de la nature de la chose même, pourquoi cela est vrai. Car jusqu'à ce que nous soyons arrivés à ce point-là, notre esprit n'est point pleinement satisfait, & cherche encore une plus grande connoissance que celle qu'il a : ce qui est une marque qu'il n'a point encore la vraie science. On peut dire que ce défaut est la source de presque tous les autres que nous remarquerons : & ainsi il n'est pas nécessaire de l'expliquer davantage, parce que nous le ferons assez dans la suite.

SECOND DÉFAUT.

VIII. CL. N°. III.

Prouver des choses qui n'ont pas besoin de preuves.

Les Géometres avouent qu'il ne faut pas s'arrêter à vouloir prouver ce qui est clair de soi-même : ils le font néanmoins souvent, parce que s'étant plus attachés à convaincre l'esprit qu'à l'éclairer, comme nous venons de dire, ils croient qu'ils le convaincront mieux en trouvant quelque preuve des choses mêmes les plus évidentes, qu'en les proposant simplement, & laissant à l'esprit d'en reconnoître l'évidence.

C'est ce qui a porté Euclide à prouver que les deux côtés d'un triangle pris ensemble sont plus grands qu'un seul, quoique cela soit évident par la seule notion de la ligne droite, qui est la plus courte longueur qui se puisse donner entre deux points, & la mesure naturelle de la distance d'un point à un point ; ce qu'elle ne seroit pas si elle n'étoit aussi la plus courte de toutes les lignes qui puissent être tirées d'un point à un point.

C'est ce qui l'a encore porté à ne pas faire une demande, mais un problême qui doit être démontré, de *tirer une ligne égale à une ligne donnée*, quoique cela soit aussi facile, & plus facile que de faire un cercle ayant un rayon donné.

Ce défaut est venu sans doute de n'avoir pas considéré que toute la certitude & l'évidence de nos connoissances dans les sciences naturelles, vient de ce principe : *Qu'on peut assurer d'une chose tout ce qui est contenu dans son idée claire & distincte.* D'où il s'ensuit que si nous n'avons besoin pour connoître qu'un attribut est enfermé dans une idée, que de la simple considération de l'idée, sans y en mêler d'autres, cela doit passer pour évident & pour clair, comme nous avons déja dit plus haut.

Je sais bien qu'il y a de certains attributs qui se voient plus facilement dans les idées que les autres. Mais je crois qu'il suffit qu'ils s'y puissent voir clairement avec une médiocre attention, & que nul homme qui aura l'esprit bien fait n'en puisse douter sérieusement, pour regarder les propositions qui se tirent ainsi de la simple considération des idées, comme des principes qui n'ont point besoin de preuves ; mais au plus d'explication & d'un peu de discours. Ainsi je soutiens, qu'on ne peut faire un peu d'attention sur l'idée d'une ligne droite, qu'on ne conçoive non seulement que sa position ne dépend que de deux points (ce qu'Euclide a pris pour une de ses demandes,) mais qu'on ne comprenne aussi sans peine & très-clairement, que si une ligne droite en coupe une autre, & qu'il y ait deux points dans la coupante, dont chacun soit également

VIII. CL. N°. III. diſtant de deux points de la coupée, il n'y aura aucun autre point de la coupante qui ne ſoit également diſtant de ces deux points de la coupée : d'où il ſera aiſé de juger quand une ligne ſera perpendiculaire à une autre ſans ſe ſervir d'angle ni de triangle, dont on ne doit traiter qu'après avoir établi beaucoup de choſes, qu'on ne ſauroit démontrer que par les perpendiculaires.

Il eſt auſſi à remarquer, que d'excellents Géometres emploient pour principes des propoſitions moins claires que celles-là ; comme lorſqu'Archimede a établi ſes plus belles démonſtrations ſur cet axiome : *Que ſi deux lignes ſur le même plan ont les extrêmités communes, & ſont courbées ou creuſées vers la même part, celle qui eſt contenue ſera moindre que celle qui la contient.*

J'avoue que ce défaut de prouver ce qui n'a pas beſoin de preuve, ne paroît pas grand, & qu'il ne l'eſt pas auſſi en ſoi ; mais il l'eſt beaucoup dans les ſuites, parce que c'eſt de-là que naît ordinairement le renverſement de l'ordre naturel dont nous parlerons plus bas ; cette envie de prouver ce qui devoit être ſuppoſé comme clair & évident de ſoi-même, ayant ſouvent obligé les Géometres de traiter des choſes, pour ſervir de preuve à ce qu'ils n'auroient point dû prouver, qui ne devroient être traitées qu'après ſelon l'ordre de la nature.

TROISIEME DÉFAUT.

Démonſtrations par l'impoſſible.

Ces ſortes de démonſtrations qui montrent qu'une choſe eſt telle, non par ſes principes, mais par quelque abſurdité qui s'enſuivroit ſi elle étoit autrement, ſont très-ordinaires dans Euclide. Cependant il eſt viſible qu'elles peuvent convaincre l'eſprit, mais qu'elles ne l'éclairent point ; ce qui doit être le principal fruit de la ſcience. Car notre eſprit n'eſt point ſatisfait, s'il ne ſait non ſeulement que la choſe eſt, mais pourquoi elle eſt ; ce qui ne s'apprend point par une démonſtration qui réduit à l'impoſſible.

Ce n'eſt pas que ces démonſtrations ſoient tout-à-fait à rejetter : car on s'en peut quelquefois ſervir pour prouver des négatives qui ne ſont proprement que des corollaires d'autres propoſitions, ou claires d'elles-mêmes, ou démontrées auparavant par une autre voie. Et alors cette ſorte de démonſtration en réduiſant à l'impoſſible, tient plutôt lieu d'explication que d'une démonſtration nouvelle.

Enfin on peut dire que ces démonſtrations ne ſont recevables que

quand on n'en peut donner d'autres, & que c'est une faute de s'en servir pour prouver ce qui se peut prouver positivement. Or il y a beaucoup de propositions dans Euclide qu'il ne prouve que par cette voie, qui se peuvent prouver autrement sans beaucoup de difficulté. VII. Cl. Nº. III.

QUATRIEME DEFAUT.

Démonstrations tirées par des voies trop éloignées.

Ce défaut est très-commun parmi les Géometres. Ils ne se mettent pas en peine d'où les preuves qu'ils apportent sont prises, pourvu qu'elles soient convaincantes. Et cependant ce n'est que prouver les choses très-imparfaitement, que de les prouver par des voies étrangeres, d'où elles ne dépendent point selon leur nature.

C'est ce qu'on comprendra mieux par quelques exemples. Euclide Livre I, Proposition V, prouve qu'un triangle isoscele a les deux angles sur la base égaux, en prolongeant également les côtés du triangle, & faisant de nouveaux triangles qu'il compare les uns avec les autres.

Mais n'est-il pas incroyable qu'une chose aussi facile à prouver que l'égalité de ces angles ait besoin de tant d'artifice pour être prouvée; comme s'il y avoit rien de plus ridicule, que de s'imaginer que cette égalité dépende de ces triangles étrangers; au lieu qu'en suivant le vrai ordre il y a plusieurs voies très-faciles, très-courtes & très-naturelles pour prouver cette même égalité.

La quarante-septieme du premier Livre, où il est prouvé que le quarré de la base qui soutient un angle droit, est égal aux deux quarrés des côtés, est une des plus estimées propositions d'Euclide. Et néanmoins il est assez clair que la maniere dont elle y est prouvée n'est point naturelle, puisque l'égalité de ces quarrés ne dépend point de l'égalité des triangles qu'on prend pour moyen de cette démonstration, mais de la proportion des lignes qu'il est aisé de démontrer; sans se servir d'aucune autre ligne que de la perpendiculaire du sommet de l'angle droit sur la base.

Tout Euclide est plein de ces démonstrations par des voies étrangeres.

CINQUIEME DEFAUT.

N'avoir aucun soin du vrai ordre de la nature.

C'est ici le plus grand défaut des Géometres. Ils se sont imaginés qu'il

VIII. CL. N°. III. n'y avoit presque aucun ordre à garder, sinon que les premieres propositions pussent servir à démontrer les suivantes. Et ainsi, sans se mettre en peine des regles de la véritable méthode, qui est de commencer toujours par les choses les plus simples & les plus générales, pour passer ensuite aux plus composées & aux plus particulieres, ils brouillent toutes choses, & traitent pêle-mêle les lignes & les surfaces, les triangles & les quarrés; prouvent par des figures les propriétés des lignes simples, & font une infinité d'autres renversements qui défigurent cette belle science.

Les Eléments d'Euclide sont tous pleins de ce défaut. Après avoir traité de l'étendue dans les quatre premiers Livres, il traite généralement des proportions de toutes sortes de grandeurs dans le *cinquieme*. Il reprend l'étendue dans le sixieme, & traite des nombres dans le septieme, huitieme & neuvieme, pour recommencer au dixieme à parler de l'étendue. Voilà pour le désordre général: mais il est encore rempli d'une infinité d'autres particuliers. Il commence le premier Livre par la construction d'un triangle équilatere, & vingt-deux Propositions après, il donne le moyen général de faire tout triangle de trois lignes droites données, pourvu que les deux soient plus grandes qu'une seule: ce qui emporte la construction particuliere d'un triangle équilatere sur une ligne donnée.

Il ne prouve rien des lignes perpendiculaires & des paralleles que par des triangles. Il mêle la dimension des surfaces à celles des lignes.

Il prouve Livre I Proposition XVI, que le côté d'un triangle étant prolongé, l'angle extérieur est plus grand que l'un ou l'autre des opposés intérieurement. Et seize Propositions plus bas, il prouve que cet angle extérieur est égal aux deux opposés.

Il faudroit transcrire tout Euclide pour donner tous les exemples qu'on pourroit apporter de ce désordre.

SIXIEME DÉFAUT.

Ne se point servir de divisions & de partitions.

C'est encore un autre défaut dans la méthode des Géometres, de ne se point servir de divisions & de partitions. Ce n'est pas qu'ils ne marquent toutes les especes des genres qu'ils traitent; mais c'est simplement en définissant les termes, & mettant toutes les définitions de suite, sans marquer qu'un genre a tant d'especes, & qu'il n'en peut pas avoir davantage, parce que l'idée générale du genre ne peut recevoir que

tant de différences : ce qui donne beaucoup de lumiere pour pénétrer la nature du genre & des especes.

Par exemple, on trouvera dans le premier Livre d'Euclide les définitions de toutes les especes de triangles. Mais qui doute que ce ne fût une chose bien plus claire de dire ainsi :

Le triangle se peut diviser selon les côtés, ou selon les angles.

Car les côtés sont

ou { tous égaux, & il s'appelle *Equilatere.*
deux seulement égaux, & il s'appelle *Isoscelé.*
tous trois inégaux, & il s'appelle *Scalene.*

Les Angles sont

ou { tous trois aigus, & il s'appelle *Oxygone.*
deux seulement aigus, & alors le troisieme est
ou { droit, & il s'appelle *Rectangle.*
obtus, & il s'appelle *Amblygone.*

Il est même beaucoup mieux de ne donner cette division du triangle, qu'après avoir expliqué & démontré toutes les propriétés du triangle en général, d'où l'on aura appris qu'il faut nécessairement que deux angles au moins du triangle soient aigus, parce que les trois ensemble ne sauroient valoir plus de deux droits.

Ce défaut retombe dans celui de l'ordre, qui ne voudroit point qu'on traitât, ni même qu'on définit les especes, qu'après avoir bien connu le genre, sur-tout quand il y a beaucoup de choses à dire du genre qui peut être expliqué sans parler des especes.

CHAPITRE X.

Réponse à ce que disent les Géometres sur ce sujet.

IL y a des Géometres qui croient avoir justifié ces défauts, en disant qu'ils ne se mettent pas en peine de cela ; qu'il leur suffit de ne rien dire qu'ils ne prouvent d'une maniere convaincante, & qu'ils sont par-là assurés d'avoir trouvé la vérité, qui est leur unique but.

On avoue aussi que ces défauts ne sont pas si considérables, qu'on ne soit obligé de reconnoître, que de toutes les sciences humaines il n'y en a point qui aient été mieux traitées que celles qui sont comprises sous le nom général de Mathématiques ; mais on prétend seulement qu'on

y pourroit encore ajouter quelque chose qui les rendroit plus parfaites, & que quoique la principale chose qu'ils aient dû y considérer, est de ne rien avancer que de véritable, il auroit été néanmoins à souhaiter qu'ils eussent eu plus d'attention à la maniere la plus naturelle de faire entrer la vérité dans l'esprit.

Car ils ont beau dire qu'ils ne se soucient pas du vrai ordre, ni de prouver par des voies naturelles ou éloignées, pourvu qu'ils fassent ce qu'ils prétendent, qui est de convaincre; ils ne peuvent pas changer par-là la nature de notre esprit, ni faire que nous n'ayions une connoissance beaucoup plus nette, plus entiere, & plus parfaite des choses que nous savons par leurs vraies causes & leurs vrais principes, que de celles qu'on ne nous a prouvées que par des voies obliques & étrangeres.

Et il est de même indubitable qu'on apprend avec une facilité incomparablement plus grande, & qu'on retient beaucoup mieux ce qu'on enseigne dans le vrai ordre, parce que les idées qui ont une suite naturelle s'arrangent bien mieux dans notre mémoire, & se réveillent bien plus aisément les unes les autres.

On peut dire même que ce qu'on a su une fois pour en avoir pénétré la vraie raison, ne se retient pas par mémoire, mais par jugement, & que cela devient tellement propre, qu'on ne le peut oublier; au lieu que ce qu'on ne sait que par des démonstrations qui ne sont point fondées sur des raisons naturelles, s'échappe aisément, & se retrouve difficilement quand il nous est une fois sorti de la mémoire, parce que notre esprit ne nous fournit point de voie pour le retrouver.

Il faut donc demeurer d'accord qu'il est en soi beaucoup mieux de garder cet ordre, que de ne le point garder. Mais tout ce que pourroient dire des personnes équitables, est qu'il faut négliger un petit inconvénient lorsqu'on ne peut l'éviter sans tomber dans un plus grand: qu'ainsi c'est un inconvénient de ne pas toujours garder le vrai ordre; mais qu'il vaut mieux néanmoins ne le pas garder, que de manquer à prouver invinciblement ce que l'on avance, & s'exposer à tomber dans quelque erreur & quelque paralogisme, en recherchant de certaines preuves qui peuvent être plus naturelles, mais qui ne sont pas si convaincantes, ni si exemptes de tout soupçon de tromperie.

Cette réponse est très-raisonnable. Et j'avoue qu'il faut préférer à toutes choses l'assurance de ne se point tromper, & qu'il faut négliger le vrai ordre si on ne le peut suivre sans perdre beaucoup de la force des démonstrations & s'exposer à l'erreur. Mais je ne demeure pas d'accord qu'il soit impossible d'observer l'un & l'autre, & je m'imagine qu'on pourroit faire des Eléments de Géométrie, où toutes choses seroient traitées dans leur

leur ordre naturel, toutes les Propositions prouvées par des voies très-simples & très-naturelles, & où tout néanmoins seroit très-clairement démontré. [C'est ce qu'on a depuis exécuté dans les NOUVEAUX ELÉMENTS DE GÉOMÉTRIE, & particuliérement dans la nouvelle édition qui vient de paroître.] VIII. Cl. N°. III. 1683.

CHAPITRE XI.

La méthode des sciences réduite à huit regles principales.

ON peut conclure de tout ce que nous venons de dire, que pour avoir une méthode qui soit encore plus parfaite que celle qui est en usage parmi les Géometres, on doit ajouter deux ou trois regles aux cinq que nous avons proposées dans le Chapitre II. De sorte que toutes ces regles se peuvent réduire à huit :

Dont les deux premieres regardent les idées, & se peuvent rapporter à la premiere Partie de cette Logique.

La troisieme & la quatrieme regardent les axiomes, & se peuvent rapporter à la seconde Partie.

La cinquieme & la sixieme regardent les raisonnements, & se peuvent rapporter à la troisieme Partie.

Et les deux dernieres regardent l'ordre, & se peuvent rapporter à la quatrieme Partie.

Deux regles touchant les définitions.

1°. Ne laisser aucun des termes un peu obscurs ou équivoques sans les définir.

2°. N'employer dans les définitions que des termes parfaitement connus ou déja expliqués.

Deux regles pour les axiomes.

3°. Ne demander en axiomes que des choses parfaitement évidentes.

4°. Recevoir pour évident ce qui n'a besoin que d'un peu d'attention pour être reconnu véritable.

VIII. CL.
N°. III.

Deux regles pour les démonstrations.

5°. Prouver toutes les propositions un peu obscures, en n'employant à leur preuve que les définitions qui auront précédé, ou les axiomes qui auront été accordés, ou les propositions qui auront déja été démontrées.

6°. N'abuser jamais de l'équivoque des termes, en manquant de substituer mentalement les définitions qui les restreignent & qui les expliquent.

Deux regles pour la méthode.

7°. Traiter les choses, autant qu'il se peut, dans leur ordre naturel, en commençant par les plus générales & les plus simples, & expliquant tout ce qui appartient à la nature du genre, avant que de passer aux especes particulieres.

8°. Diviser, autant qu'il se peut, chaque genre en toutes ses especes, chaque tout en toutes ses parties, & chaque difficulté en tous ses cas.

J'ai ajouté à ces deux regles, *autant qu'il se peut*, parce qu'il est vrai qu'il arrive beaucoup de rencontres où on ne peut pas les observer à la rigueur; soit à cause des bornes de l'esprit humain, soit à cause de celles qu'on a été obligé de donner à chaque Science.

Ce qui fait qu'on y traite souvent d'une espece, sans qu'on y puisse traiter tout ce qui appartient au genre: comme on traite du cercle dans la Géométrie commune, sans rien dire en particulier de la ligne courbe qui en est le genre, qu'on se contente seulement de définir.

On ne peut pas aussi expliquer d'un genre tout ce qui s'en pourroit dire, parce que cela seroit souvent trop long; mais il suffit d'en dire tout ce qu'on en veut dire avant que de passer aux especes.

Mais je crois qu'une Science ne peut être traitée parfaitement, qu'on n'ait grand égard à ces deux dernieres regles, aussi-bien qu'aux autres, & qu'on ne se résolve à ne s'en point dispenser que par nécessité, ou pour une grande utilité.

CHAPITRE XII.

De ce que nous connoissons par la foi, soit humaine, soit divine.

Tout ce que nous avons dit jusqu'ici regarde les sciences humaines purement humaines, & les connoissances qui sont fondées sur l'évidence de la raison. Mais avant que de finir, il est bon de parler d'une autre sorte de connoissance, qui souvent n'est pas moins certaine ni moins évidente en sa maniere, qui est celle que nous tirons de l'autorité.

Car il y a deux voies générales qui nous font croire qu'une chose est vraie. La premiere est la connoissance que nous en avons par nous-mêmes, pour en avoir reconnu & recherché la vérité, soit par nos sens, soit par notre raison; ce qui se peut appeller généralement *raison*, parce que les sens mêmes dépendent du jugement de la raison; ou *science*, prenant ici ce nom plus généralement qu'on ne le prend dans les Ecoles, pour toute connoissance d'un objet, tirée de l'objet même.

L'autre voie est l'autorité des personnes dignes de créance, qui nous assurent qu'une telle chose est, quoique par nous-mêmes nous n'en sachions rien; ce qui s'appelle foi, ou créance, selon cette parole de S. Augustin: *Quod scimus, debemus rationi; quod credimus, auctoritati.*

Mais comme cette autorité peut être de deux sortes, de Dieu ou des hommes, il y a aussi deux sortes de foi, divine & humaine.

La foi divine ne peut être sujette à erreur, parce que Dieu ne peut ni nous tromper, ni être trompé.

La foi humaine est de soi-même sujette à erreur, parce que tout homme est menteur, selon l'Écriture; & qu'il se peut faire que celui qui nous assurera une chose comme véritable sera lui-même trompé. Et néanmoins, ainsi que nous avons déja marqué ci-dessus, il y a des choses que nous ne connoissons que par une foi humaine, que nous devons tenir pour aussi certaines & aussi indubitables, que si nous en avions des démonstrations mathématiques; comme ce que l'on sait par une relation constante de tant de personnes, qu'il est moralement impossible qu'elles eussent pu conspirer ensemble pour assurer la même chose, si elle n'étoit vraie. Par exemple, les hommes ont assez de peine naturellement à concevoir qu'il y ait des antipodes; cependant, quoique nous n'y ayions pas été, & qu'ainsi nous n'en sachions rien que par une foi humaine, il faudroit être fou pour ne le pas croire: & il faudroit de même avoir perdu le sens pour douter si jamais César, Pompée, Cicé-

VIII. Cl. N°. III. ron, Virgile ont été, & si ce ne sont point des personnages feints, comme ceux des Amadis.

Il est vrai qu'il est souvent assez difficile de marquer précisément quand la foi humaine est parvenue à cette certitude, & quand elle n'y est pas encore parvenue. Et c'est ce qui fait tomber les hommes en deux égarements opposés ; dont l'un est de ceux qui croient trop légérement sur les moindres bruits, & l'autre, de ceux qui mettent ridiculement la force de l'esprit à ne pas croire les choses les mieux attestées, lorsqu'elles choquent les préventions de leur esprit. Mais on peut néanmoins marquer de certaines bornes qu'il faut avoir passées pour avoir cette certitude humaine, & d'autres au-delà desquelles on l'a certainement, en laissant un milieu entre ces deux sortes de bornes, qui approche plus de la certitude ou de l'incertitude, selon qu'il approche plus des unes ou des autres.

Que si on compare ensemble les deux voies générales qui nous font croire qu'une chose est, la raison & la foi, il est certain que la foi suppose toujours quelque raison. Car comme dit S. Augustin dans sa Lettre 122, & en beaucoup d'autres lieux, nous ne pourrions pas nous porter à croire ce qui est au-dessus de notre raison, si la raison même ne nous avoit persuadé qu'il y a des choses que nous faisons bien de croire, quoique nous ne soyons pas encore capables de les comprendre. Ce qui est principalement vrai à l'égard de la foi divine ; parce que la vraie raison nous apprend que Dieu étant la vérité même, il ne nous peut tromper en ce qu'il nous révele de sa nature ou de ses mysteres. D'où il paroît qu'encore que nous soyons obligés de captiver notre entendement pour obéir à Jesus Christ, comme dit S. Paul, nous ne le faisons pas néanmoins aveuglément & déraisonnablement ; ce qui est l'origine de toutes les fausses Religions : mais avec connoissance de cause, & parce que c'est une action raisonnable que de se captiver de la sorte sous l'autorité de Dieu, lorsqu'il nous a donné des preuves suffisantes ; comme sont les miracles & autres événements prodigieux, qui nous obligent de croire que c'est lui-même qui a découvert aux hommes les vérités que nous devons croire.

Il est certain en second lieu, que la foi divine doit avoir plus de force sur notre esprit que notre propre raison. Et cela par la raison même qui nous fait voir qu'il faut toujours préférer ce qui est plus certain à ce qui l'est moins, & qu'il est plus certain que ce que Dieu dit est véritable, que ce que notre raison nous persuade ; parce que Dieu est plus incapable de nous tromper que notre raison d'être trompée.

Néanmoins, à considérer les choses exactement, jamais ce que nous

voyons évidemment par la raison, ou par le fidelle rapport des sens, n'est opposé à ce que la foi divine nous enseigne. Mais ce qui fait que nous le croyons, est que nous ne prenons pas garde à quoi se doit terminer l'évidence de notre raison & de nos sens. Par exemple, nos sens nous montrent clairement dans l'Eucharistie de la rondeur & de la blancheur; mais nos sens ne nous apprennent point si c'est la substance du pain qui fait que nos yeux y apperçoivent de la rondeur & de la blancheur: & ainsi la foi n'est point contraire à l'évidence de nos sens, lorsqu'elle nous dit que ce n'est point la substance du pain qui n'y est plus, ayant été changée au Corps de Jesus Christ par le mystere de la Transsubstantiation, & que nous n'y voyons plus que les especes & les apparences du pain qui demeurent, quoique la substance n'y soit plus. VIII. Ed. N°. III.

Notre raison de même nous fait voir qu'un seul corps n'est pas en même temps en divers lieux, ni deux corps en un même lieu; mais cela se doit entendre de la condition naturelle des corps; parce que ce seroit un défaut de raison de s'imaginer que notre esprit étant fini, il pût comprendre jusqu'où peut aller la puissance de Dieu qui est infinie. Et ainsi lorsque les hérétiques, pour détruire les mysteres de la foi, comme la Trinité, l'Incarnation & l'Eucharistie, opposent ces prétendues impossibilités qu'ils tirent de la raison, ils s'éloignent en cela même visiblement de la raison, en prétendant pouvoir comprendre par leur esprit l'étendue infinie de la puissance de Dieu. C'est pourquoi il suffit de répondre à toutes ces objections ce que S. Augustin dit sur le même sujet de la pénétration des corps; *sed nova sunt, sed insolita sunt, sed contra naturæ cursum notissimum sunt, quia magna, quia mira, quia divina, & eò magis vera, certa, firma.*

CHAPITRE XIII.

Quelques regles pour bien conduire sa raison dans la créance des événements qui dépendent de la foi humaine.

L'Usage le plus ordinaire du bon sens, & de cette puissance de notre ame qui nous fait discerner le vrai d'avec le faux, n'est pas dans les sciences spéculatives, auxquelles il y a si peu de personnes qui soient obligées de s'appliquer; mais il n'y a guere d'occasions où on l'emploie plus souvent, & où elle soit plus nécessaire, que dans le jugement que l'on porte de ce qui se passe tous les jours parmi les hommes.

Je ne parle point du jugement que l'on fait si une action est bonne

VIII. Cl. N°. III. ou mauvaise, digne de louange ou de blâme ; parce que c'est à la Morale à le régler ; mais seulement de celui que l'on porte touchant la vérité ou la fausseté des événements humains, ce qui seul peut regarder la Logique ; soit qu'on les considere comme passés, comme lorsqu'il ne s'agit que de savoir si on les doit croire ou ne les pas croire ; ou qu'on les considere dans le temps à venir, comme lorsqu'on appréhende qu'ils n'arrivent ; ou qu'on espere qu'ils arriveront : ce qui regle nos craintes & nos espérances.

Il est certain qu'on peut faire quelques réflexions sur ce sujet, qui ne seront peut-être pas inutiles, & qui pourroient au moins servir à éviter des fautes où plusieurs personnes tombent, pour n'avoir pas assez consulté les regles de la raison.

La premiere réflexion est, qu'il faut mettre une extrême différence entre deux sortes de vérités : les unes, qui regardent seulement la nature des choses, & leur essence immuable indépendamment de leur existence ; & les autres, qui regardent les choses existantes, & sur-tout les événements humains & contingents, qui peuvent être & n'être pas quand il s'agit de l'avenir, & qui pouvoient n'avoir pas été quand il s'agit du passé. J'entends tout ceci selon leurs causes prochaines, en faisant abstraction de leur ordre immuable dans la providence de Dieu ; parce que d'une part il n'empêche point la contingence, & que de l'autre ne nous étant pas connu, il ne contribue rien à nous faire croire les choses.

Dans la premiere sorte de vérités, comme tout y est nécessaire, rien n'est vrai qu'il ne soit universellement vrai ; & ainsi nous devons conclure qu'une chose est fausse si elle est fausse en un seul cas.

Mais si on pense se servir des mêmes regles dans la croyance des événements humains, on n'en jugera jamais que faussement, si ce n'est par hasard, & on y fera mille faux raisonnements.

Car ces événements étant contingents de leur nature, il seroit ridicule d'y chercher une vérité nécessaire : & ainsi un homme seroit tout-à-fait déraisonnable, qui n'en voudroit croire aucun, que quand on lui auroit fait voir qu'il seroit absolument nécessaire que la chose se fût passée de la sorte.

Et il ne seroit pas moins déraisonnable, s'il me vouloit obliger d'en croire quelqu'un, comme seroit la conversion du Roi de la Chine à la Religion Chrétienne, par cette seule raison, que cela n'est pas impossible. Car un autre qui m'assureroit du contraire se pouvant servir de la même raison ; il est clair que cela seul ne pourroit pas me déterminer à croire l'un plutôt que l'autre.

Il faut donc poser pour une maxime certaine & indubitable dans cette

rencontre; que la seule possibilité d'un événement n'est pas une raison VIII Cl.
suffisante pour me le faire croire, & que je puis aussi avoir raison de le N°. III.
croire, quoique je ne juge pas impossible que le contraire soit arrivé: de sorte que de deux événements je pourrai avoir raison de croire l'un & de ne pas croire l'autre, quoique je les croie tous deux possibles.

Mais par où me déterminerai-je donc à croire l'un plutôt que l'autre, si je les juge tous deux possibles? Ce sera par cette maxime.

Pour juger de la vérité d'un événement, & me déterminer à le croire ou à ne le pas croire, il ne le faut pas considérer nuement & en lui-même, comme on feroit une proposition de Géométrie; mais il faut prendre garde à toutes les circonstances qui l'accompagnent, tant intérieures qu'extérieures. J'appelle circonstances intérieures, celles qui appartiennent au fait même; & extérieures, celles qui regardent les personnes par le témoignage desquelles nous sommes portés à le croire. Cela étant fait, si toutes ces circonstances sont telles, qu'il n'arrive jamais ou fort rarement que de pareilles circonstances soient accompagnées de fausseté, notre esprit se porte naturellement à croire que cela est vrai; & il a raison de le faire, sur-tout dans la conduite de la vie, qui ne demande pas une plus grande certitude que cette certitude morale, & qui se doit même contenter en plusieurs rencontres de la plus grande probabilité.

Que si au contraire ces circonstances ne sont pas telles qu'elles ne se trouvent fort souvent avec la fausseté, la raison veut, ou que nous demeurions en suspens, ou que nous tenions pour faux ce qu'on nous dit quand nous ne voyons aucune apparence que cela soit vrai, encore que nous n'y voyions pas une entiere impossibilité.

On demande, par exemple, si l'Histoire du Baptême de Constantin par S. Sylvestre est vraie ou fausse? Baronius la croit vraie; le Cardinal du Perron, l'Evêque Sponde, le P. Petau, le P. Morin, & les plus habiles gens de l'Eglise la croient fausse. Si on s'arrêtoit à la seule possibilité, on n'auroit pas droit de la rejetter; car elle ne contient rien d'absolument impossible, & il est même possible, absolument parlant, qu'Eusebe qui témoigne le contraire, ait voulu mentir pour favoriser les Ariens, & que les Peres qui l'ont suivi aient été trompés par son témoignage. Mais si on se sert de la regle que nous venons d'établir, qui est de considérer quelles sont les circonstances de l'un ou de l'autre Baptême de Constantin, & qui sont celles qui ont plus de marques de vérité, on trouvera que ce sont celles du dernier. Car d'une part il n'y a pas grand sujet de s'appuyer sur le témoignage d'un Ecrivain aussi fabuleux qu'est l'Auteur des Actes de S. Sylvestre, qui est le seul Ancien qui ait

VIII. Cl. N°. III. parlé du Baptême de Constantin à Rome, & de l'autre, il n'y a aucune apparence qu'un homme aussi habile qu'Eusebe eût osé mentir, en rapportant une chose aussi célebre qu'étoit le Baptême du premier Empereur qui avoit rendu la liberté à l'Eglise, & qui devoit être connue de toute la terre, lorsqu'il l'écrivoit, puisque ce n'étoit que quatre ou cinq ans après la mort de cet Empereur.

Il y a néanmoins une exception à cette regle, dans laquelle on se doit contenter de la possibilité & de la vraisemblance. C'est quand un fait qui est d'ailleurs suffisamment attesté, est combattu par des inconvénients & des contrariétés apparentes avec d'autres histoires : car alors il suffit que les solutions qu'on apporte à ces contrariétés soient possibles & vraisemblables ; & c'est agir contre la raison que d'en demander des preuves positives, parce que le fait en soi étant suffisamment prouvé, il n'est pas juste de demander qu'on en prouve de la même sorte toutes les circonstances. Autrement on pourroit douter de mille histoires très-assurées, qu'on ne peut accorder avec d'autres qui ne le sont pas moins, que par des conjectures qu'il est impossible de prouver positivement.

On ne sauroit, par exemple, accorder ce qui est rapporté dans les Livres des Rois & dans ceux des Paralipomenes, des années des regnes de divers Rois de Juda & d'Israël, qu'en donnant à quelques-uns de ces Rois deux commencements de regne ; l'un du vivant, & l'autre après la mort de leurs peres. Que si l'on demande quelle preuve on a qu'un tel Roi a regné quelque temps avec son pere, il faut avouer qu'on n'en a point de positive ; mais il suffit que ce soit une chose possible, & qui est arrivée assez souvent en d'autres rencontres, pour avoir droit de la supposer, comme une circonstance nécessaire pour allier des histoires d'ailleurs très-certaines.

C'est pourquoi il n'y a rien de plus ridicule que les efforts qu'ont fait quelques hérétiques de ce dernier siecle, pour prouver que S. Pierre n'a jamais été à Rome. Ils ne peuvent nier que cette vérité ne soit attestée par tous les Auteurs Ecclésiastiques, & même les plus anciens ; comme Papias, S. Denys de Corinthe, Caïus, S. Irénée, Tertullien, sans qu'il s'en trouve aucun qui l'ait niée. Et néanmoins ils s'imaginent la pouvoir ruiner par des conjectures ; comme, par exemple, que S. Paul ne fait pas mention de S. Pierre dans ses Epîtres écrites de Rome : & quand on leur répond que S. Pierre pouvoit être alors hors de Rome, parce qu'on ne prétend pas qu'il y ait été tellement attaché, qu'il n'en soit souvent sorti pour aller prêcher l'Evangile en d'autres lieux, ils repliquent que cela se dit sans preuve ; ce qui est impertinent ; parce que le fait qu'ils contestent étant une des vérités les plus assurées de l'Histoire Ecclésiastique,

Ecclésiastique, c'est à eux qui le combattent de faire voir qu'il contient des contrariétés avec l'Ecriture, & il suffit à ceux qui le soutiennent de résoudre ces prétendues contrariétés, comme on fait celles de l'Ecriture même, à quoi nous avions montré que la possibilité suffisoit. VIII. Cl. N°. III.

CHAPITRE XIV.

Application de la Regle précédente à la créance des Miracles.

LA regle qui vient d'être expliquée est sans doute très-importante pour bien conduire sa raison dans la créance des faits particuliers; & faute de l'observer on est en danger de tomber en des extrémités dangereuses de crédulité & d'incrédulité.

Car il y en a, par exemple, qui feroient conscience de douter d'aucun miracle, parce qu'ils se sont mis dans l'esprit qu'ils seroient obligés de douter de tous s'ils doutoient d'aucun, & qu'ils se persuadent que ce leur est assez de savoir que tout est possible à Dieu, pour croire tout ce qu'on leur dit des effets de sa Toute-puissance.

D'autres au contraire s'imaginent ridiculement, qu'il y a de la force d'esprit de douter de tous les miracles, sans en avoir d'autre raison, sinon qu'on en a souvent raconté qui ne se sont pas trouvés véritables, & qu'il n'y a pas plus de sujet de croire les uns que les autres.

La disposition des premiers est bien meilleure que celle des derniers; mais il est vrai néanmoins que les uns & les autres raisonnent également mal.

Ils se jettent de part & d'autre sur les lieux communs. Les premiers en font sur la puissance & sur la bonté de Dieu, sur les miracles certains qu'ils apportent pour preuve de ceux dont on doute, & sur l'aveuglement des libertins qui ne veulent croire que ce qui est proportionné à leur raison. Tout cela est fort bon en soi, mais très-foible pour nous persuader d'un miracle en particulier, puisque Dieu ne fait pas tout ce qu'il peut faire; que ce n'est pas un argument qu'un miracle soit arrivé, de ce qu'il en est arrivé de semblables en d'autres occasions, & qu'on peut être fort bien disposé à croire ce qui est au dessus de la raison, sans être obligé de croire tout ce qu'il plaît aux hommes de nous raconter, comme étant au dessus de la raison.

Les derniers font des lieux communs d'une autre sorte. *La vérité*,

VIII. C L. N°. III. dit (*a*) l'un d'eux, *& le mensonge ont leurs visages conformes, le port, le goût, & les allures pareilles; nous les regardons de même œuil. J'ai vu la naissance de plusieurs miracles de mon temps. Encore qu'ils s'étouffent en naissant, nous ne laissons pas de prévoir le train qu'ils eussent pris s'ils eussent vécu leur âge. Car il n'est que de trouver le bout du fil, on dévide tant qu'on veut, & il y a plus loin de rien à la plus petite chose du monde, qu'il n'y a de celle-là jusqu'à la plus grande. Or les premiers qui sont abreuvés de ce commencement d'étrangeté, venant à semer leur histoire, sentent par les oppositions qu'on leur fait, où loge la difficulté de la persuasion, & vont calfeutrant cet endroit de quelque piece fausse. L'erreur particuliere fait premiérement l'erreur publique; & à son tour après l'erreur publique fait l'erreur particuliere. Ainsi va tout ce bâtiment, s'étoffant & se formant de main en main: de maniere que le plus éloigné témoin est mieux instruit que le plus voisin, & le dernier informé mieux persuadé que le premier.*

Ce discours est ingénieux, & peut être utile pour ne se pas laisser emporter à toutes sortes de bruits. Mais il y auroit de l'extravagance d'en conclure généralement, qu'on doit tenir pour suspect tout ce qui se dit des miracles. Car il est certain que cela ne regarde au plus que ce qu'on ne sait que par des bruits communs, sans remonter jusqu'à l'origine; & il faut avouer qu'il n'y a pas grand sujet de s'assurer de ce qu'on ne sauroit que de cette sorte.

Mais qui ne voit qu'on peut faire aussi un lieu commun opposé à celui-là, qui sera pour le moins aussi-bien fondé? Car comme il y a quelques miracles qui se trouveroient peu assurés, si l'on remontoit jusqu'à la source, il y en a aussi qui s'étouffent dans la mémoire des hommes, ou qui trouvent peu de créance dans leur esprit, parce qu'ils ne veulent pas prendre la peine de s'en informer. Notre esprit n'est pas sujet à une seule espece de maladie; il y en a de différentes, & de toutes contraires. Il y a une sotte simplicité qui croit les choses les moins croyables. Mais il y a aussi une sotte présomption, qui condamne comme faux tout ce qui passe les bornes étroites de son esprit. On a souvent de la curiosité pour des bagatelles, & l'on n'en a point pour des choses importantes. De fausses histoires se répandent par-tout, & de très-véritables n'ont point de cours.

Que peu de gens savent le miracle arrivé de notre temps à Faremoustier, en la personne d'une Religieuse tellement aveugle qu'il lui restoit à peine la forme des yeux, qui recouvra la vue en un moment par

(*a*) Montagne, Liv. III. Chap. XI.

l'attouchement des Reliques de Sainte Fare, comme je le sais d'une personne qui l'a vue dans les deux états ! VIII. C L. N°. III.

S. Augustin dit, qu'il y avoit de son temps beaucoup de miracles très-certains, qui étoient connus de peu de personnes, & qui, quoique très-remarquables & très-étonnants, ne passoient pas d'un bout de la ville à l'autre. C'est ce qui le porta à faire écrire & réciter devant le peuple ceux qui se trouveroient assurés; & il remarque dans le vingt-deuxieme Livre de la Cité de Dieu, qu'il s'en étoit fait dans la seule ville d'Hippone près de soixante & dix, depuis deux ans qu'on y avoit bâti une Chappelle en l'honneur de S. Etienne, sans beaucoup d'autres qu'on n'avoit pas écrits, qu'il témoigne néanmoins avoir su très-certainement.

On voit donc assez qu'il n'y a rien de moins raisonnable que de se conduire par des lieux communs en ces rencontres, soit pour embrasser tous les miracles, soit pour les rejetter tous; mais qu'il les faut examiner par leurs circonstances particulieres, & par la fidélité & la lumiere des témoins qui les rapportent.

La piété n'oblige pas un homme de bon sens de croire tous les miracles rapportés dans la Légende dorée, ou dans Métaphraste; parce que ces Auteurs sont remplis de tant de fables, qu'il n'y a pas sujet de s'assurer de rien sur leur témoignage seul, comme le Cardinal Bellarmin n'a pas fait difficulté de l'avouer du dernier.

Mais je soutiens que tout homme de bon sens, quand il n'auroit point de piété, doit reconnoître pour véritables les miracles que S. Augustin raconte dans ses Confessions ou dans la Cité de Dieu, être arrivés devant ses yeux, ou dont il témoigne avoir été très-particuliérement informé par les personnes mêmes à qui les choses étoient arrivées; comme d'un aveugle guéri à Milan en présence de tout le peuple, par l'attouchement des reliques de S. Gervais & de S. Protais, qu'il rapporte dans ses Confessions, & dont il dit dans le vingt-deuxieme Livre de la Cité de Dieu, Chapitre VIII. *Miraculum quod Mediolani factum est cùm illic essemus, quando illuminatus est cæcus, ad multorum notitiam potuit pervenire; quia & grandis est civitas, & ibi erat tunc Imperator, & immenso populo teste res gesta est concurrente ad corpora Martyrum Gervasii & Protasii.*

D'une femme guérie en Afrique, par des fleurs qui avoient touché aux Reliques de S. Etienne, comme il le témoigne au même lieu.

D'une Dame de qualité, guérie d'un cancer jugé incurable, par le signe de la croix qu'elle y fit faire par une nouvelle baptisée, selon la révélation qu'elle en avoit eue.

D'un enfant mort sans Baptême, dont la mere obtint la résurrection

VIII. CL. N°. III. par les prieres qu'elle en fit à S. Etienne, en lui disant avec une grande foi : *S. Martyr, rendez-moi mon fils. Vous savez que je ne demande sa vie qu'afin qu'il ne soit pas éternellement séparé de Dieu.*

Supposé que les choses soient arrivées comme il les rapporte, il n'y a point de personne raisonnable qui n'y doive reconnoître le doigt de Dieu. Et ainsi tout ce qui resteroit à l'incrédulité seroit de douter du témoignage même de S. Augustin, & de s'imaginer qu'il a altéré la vérité pour autoriser la Religion Chrétienne dans l'esprit des Payens. Or c'est ce qui ne se peut dire avec la moindre couleur.

Premiérement, parce qu'il n'est point vraisemblable qu'un homme judicieux eût voulu mentir en des choses si publiques, où il auroit pu être convaincu de mensonge par une infinité de témoins : ce qui n'auroit pu tourner qu'à la honte de la Religion Chrétienne. Secondement, parce qu'il n'y eut jamais personne plus ennemi du mensonge que ce Saint, sur-tout en matiere de Religion ; ayant établi par des Livres entiers, non seulement qu'il n'est jamais permis de mentir ; mais que c'est un crime horrible de le faire sous prétexte d'attirer plus facilement les hommes à la foi.

Et c'est ce qui doit causer un extrême étonnement, de voir que les hérétiques de ce temps, qui regardent S. Augustin comme un homme très-éclairé & très-sincere, n'aient pas considéré que la maniere dont ils parlent de l'invocation des Saints, & de la vénération des Reliques, comme d'un culte superstitieux & qui tient de l'idolâtrie, va à la ruine de toute la Religion. Car il est visible que c'est lui ôter un de ses plus solides fondements, que d'ôter aux vrais miracles l'autorité qu'ils doivent avoir pour la confirmation de la vérité. Et il est clair que c'est détruire entiérement cette autorité des miracles, que de dire que Dieu en fasse pour récompenser un culte superstitieux & idolâtre. Or c'est proprement ce que les hérétiques font, en traitant d'une part le culte que les Catholiques rendent aux Saints & à leurs Reliques, d'une superstition criminelle ; & ne pouvant nier de l'autre, que les plus grands amis de Dieu, tel qu'a été S. Augustin, par leur propre confession, ne nous aient assurés que Dieu a guéri des maux incurables ; illuminé des aveugles, & ressuscité des morts, pour récompenser la dévotion de ceux qui invoquoient les Saints & révéroient leurs Reliques.

En vérité cette seule considération devroit faire reconnoître à tout homme de bon sens, la fausseté de la Religion prétendue Réformée.

Je me suis un peu étendu sur cet exemple célebre du jugement qu'on doit faire de la vérité des faits, pour servir de regle dans les rencontres semblables, parce qu'on s'y égare de la même sorte. Chacun croit que

c'eſt aſſez pour les décider de faire un lieu commun, qui n'eſt ſouvent compoſé que de maximes, leſquelles non ſeulement ne ſont pas univerſellement vraies, mais qui ne ſont pas même probables, lorſqu'elles ſont jointes avec les circonſtances particulieres des faits que l'on examine. Il faut joindre les circonſtances, & non les ſéparer; parce qu'il arrive ſouvent, qu'un fait qui eſt peu probable ſelon une ſeule circonſtance, qui eſt ordinairement une marque de fauſſeté, doit être eſtimé certain ſelon d'autres circonſtances; & qu'au contraire un fait qui nous paroîtroit vrai ſelon une certaine circonſtance, qui eſt d'ordinaire jointe avec la vérité, doit être jugé faux ſelon d'autres qui affoibliſſent celle-là, comme on expliquera dans le Chapitre ſuivant. VIII. C L. N°. III.

CHAPITRE XV.

Autres remarques ſur le même ſujet de la créance des événements.

Il y a encore une autre remarque très-importante à faire ſur la créance des événements. C'eſt qu'entre les circonſtances qu'on doit conſidérer, pour juger ſi on les doit croire ou ſi on ne les doit pas croire, il y en a qu'on peut appeller des circonſtances communes, parce qu'elles ſe rencontrent en beaucoup de faits, & qu'elles ſe trouvent incomparablement plus ſouvent jointes à la vérité qu'à la fauſſeté: & alors ſi elles ne ſont point contre-balancées par d'autres circonſtances, qui affoibliſſent ou qui ruinent dans notre eſprit les motifs de créance qu'il tiroit de ces circonſtances communes, nous avons raiſon de croire ces événements, ſinon certainement, au moins très-probablement: ce qui nous ſuffit quand nous ſommes obligés d'en juger; car comme nous nous devons contenter d'une certitude morale dans les choſes qui ne ſont pas ſuſceptibles d'une certitude métaphyſique, lors auſſi que nous ne pouvons pas avoir une entiere certitude morale, le mieux que nous puiſſions faire, quand nous ſommes engagés à prendre parti, eſt d'embraſſer le plus probable, puiſque ce ſeroit un renverſement de la raiſon d'embraſſer le moins probable.

Que ſi au contraire ces circonſtances communes, qui nous auroient porté à croire une choſe, ſe trouvent jointes à d'autres circonſtances particulieres, qui ruinent dans notre eſprit, comme nous venons de dire, les motifs de créance qu'il tiroit de ces circonſtances communes; ou qui même ſoient telles qu'il ſoit fort rare que de ſemblables circonſtances

VIII. Cl. N°. III. ne ſoient pas accompagnées de fauſſeté, nous n'avons plus alors la même raiſon de croire cet événement : mais ou notre eſprit demeure en ſuſpens, ſi les circonſtances particulieres ne font qu'affoiblir le poids des circonſtances communes, ou il ſe porte à croire que le fait eſt faux, ſi elles ſont telles qu'elles ſoient ordinairement des marques de fauſſeté. Voici un exemple qui peut éclaircir cette remarque.

C'eſt une circonſtance commune à beaucoup d'actes, d'être ſignés par deux Notaires ; c'eſt-à-dire, par deux perſonnes publiques, qui ont d'ordinaire grand intérêt de ne point commettre de fauſſeté ; parce qu'il y va non ſeulement de leur conſcience & de leur honneur, mais auſſi de leur bien & de leur vie. Cette ſeule conſidération ſuffit, ſi nous ne ſavons point d'autres particularités d'un contrat, pour croire qu'il n'eſt point antidaté ; non qu'il n'y en puiſſe avoir d'antidatés, mais parce qu'il eſt certain, que de mille contrats il y en a neuf cent quatre-vingt-dix-neuf qui ne le ſont point : de ſorte qu'il eſt incomparablement plus probable, que ce contrat que je vois eſt l'un des neuf cent quatre-vingt-dix-neuf, que non pas qu'il ſoit cet unique qui entre mille ſe peut trouver antidaté. Que ſi la probité des Notaires qui l'ont ſigné m'eſt parfaitement connue, je tiendrai alors pour très-certain qu'ils n'y auront point commis de fauſſeté.

Mais ſi à cette circonſtance commune d'être ſigné par deux Notaires, qui m'eſt une raiſon ſuffiſante, quand elle n'eſt point combattue par d'autres, d'ajouter foi à la date d'un contrat, on y joint d'autres circonſtances particulieres ; comme que ces Notaires ſoient diffamés pour être ſans honneur & ſans conſcience, & qu'ils aient pu avoir un grand intérêt à cette falſification, cela ne me fera pas encore conclure que ce contrat eſt antidaté, mais diminuera le poids qu'auroit eu ſans cela dans mon eſprit la ſignature de deux Notaires, pour me faire croire qu'il ne le ſeroit pas. Que ſi, de plus, je puis découvrir d'autres preuves poſitives de cette antidate, ou par témoins, ou par des arguments très-forts ; comme ſeroit l'impuiſſance où un homme auroit été de prêter vingt mille écus, en un temps où l'on montreroit qu'il n'auroit pas eu cent écus vaillant, je me déterminerai alors à croire qu'il y a de la fauſſeté dans ce contrat ; & ce ſeroit une prétention très-déraiſonnable, de vouloir m'obliger, ou à ne pas croire ce contrat antidaté, ou à reconnoître que j'avois tort de ſuppoſer, que les autres où je ne voyois pas les mêmes marques de fauſſeté ne l'étoient pas, puiſqu'ils le pouvoient être comme celui-là.

On peut appliquer tout ceci à des matieres qui cauſent ſouvent des diſputes parmi les doctes. On demande ſi un Livre eſt véritablement d'un

Auteur dont il a toujours porté le nom ; ou si les Actes d'un Concile font vrais ou supposés. VIII. C T. N°. III.

Il est certain que le préjugé est pour l'Auteur qui est depuis long-temps en possession d'un Ouvrage, & pour la vérité des Actes d'un Concile que nous lisons tous les jours ; & qu'il faut des raisons considérables pour nous faire croire le contraire nonobstant ce préjugé.

C'est pourquoi un fort habile homme de ce temps ayant voulu montrer que la Lettre de S. Cyprien au Pape Etienne, sur le sujet de Martien, Evêque d'Arles, n'est pas de ce Saint Martyr, il n'en a pu persuader les Savants ; ses conjectures ne leur ayant pas paru assez fortes, pour ôter à S. Cyprien une piece qui a toujours porté son nom, & qui a une parfaite ressemblance de style avec ses autres Ouvrages.

C'est en vain aussi que Blondel & Saumaise ne pouvant répondre à l'argument qu'on tire des Lettres de S. Ignace, pour la supériorité de l'Evêque au dessus des Prêtres dès le commencement de l'Eglise, ont voulu prétendre, que toutes ces Lettres étoient supposées, selon même qu'elles ont été imprimées par Isaac Vossius & Usserius, sur l'ancien manuscrit grec de la Bibliotheque de Florence. Ils ont été réfutés par ceux de leur parti ; parce qu'avouant, comme ils font, que nous avons les mêmes Lettres qui ont été citées par Eusebe, par S. Jérôme, par Théodoret, & même par Origene, il n'y a aucune apparence que les Lettres de S. Ignace ayant été recueillies par S. Polycarpe, ces véritables Lettres soient disparues, & qu'on en ait supposé d'autres dans le temps qui s'est passé entre S. Polycarpe & Origene, ou Eusebe : outre que ces Lettres de S. Ignace que nous avons maintenant, ont un certain caractere de sainteté & de simplicité, si propre à ces temps apostoliques, qu'elles se défendent toutes seules contre ces vaines accusations de supposition & de fausseté.

Enfin toutes les difficultés que M. le Cardinal du Perron a proposées contre la Lettre du Concile d'Afrique au Pape S. Céleſtin, touchant les appellations au S. Siege, n'ont point empêché qu'on n'ait cru depuis comme auparavant, qu'elle a été véritablement écrite par ce Concile.

Mais il y a néanmoins d'autres rencontres où les raisons particulieres l'emportent sur cette raison générale d'une longue possession.

Ainsi quoique la Lettre de S. Clément à S. Jacques Evêque de Jerusalem, ait été traduite par Ruffin, il y a près de treize cents ans, & qu'elle soit alléguée comme étant de S. Clément, par un Concile de France, il y a plus de douze cents ans, il est toutefois difficile de ne pas avouer qu'elle est supposée ; puisque S. Jacques, Evêque de Jerusalem, ayant été martyrisé avant S. Pierre, il est impossible que S. Clément lui

VIII. Cl. N°. III. ait écrit depuis la mort de S. Pierre, comme le ſuppoſe cette Lettre.

De même, quoique les Commentaires de S. Paul attribués à S. Ambroiſe aient été cités ſous ſon nom par un très-grand nombre d'Auteurs, & l'œuvre imparfait ſur S. Matthieu ſous celui de S. Chryſoſtôme, tout le monde néanmoins convient aujourd'hui qu'ils ne ſont pas de ces Saints, mais d'autres Auteurs anciens engagés dans beaucoup d'erreurs.

Enfin les Actes que nous voyons des Conciles de Sinueſſe ſous Marcellin, de deux ou trois de Rome ſous S. Sylveſtre, & d'un autre de Rome ſous Sixte III, ſeroient ſuffiſants pour nous perſuader de la vérité de ces Conciles, s'ils ne contenoient rien que de raiſonnable, & qui eût du rapport au temps qu'on attribue à ces Conciles : mais ils en contiennent tant de déraiſonnables, & qui ne conviennent point à ces temps-là, qu'il y a grande apparence qu'ils ſont faux & ſuppoſés.

Voilà quelques remarques qui peuvent ſervir en ces ſortes de jugements: mais il ne faut pas s'imaginer qu'elles ſoient de ſi grand uſage, qu'elles empêchent toujours qu'on ne s'y trompe. Tout ce qu'elles peuvent au plus, eſt de faire éviter les fautes les plus groſſieres, & d'accoutumer l'eſprit à ne ſe pas laiſſer emporter par des lieux communs, qui ayant quelque vérité en général, ne laiſſent pas d'être faux en beaucoup d'occaſions particulieres : ce qui eſt une des plus grandes ſources des erreurs des hommes.

CHAPITRE XVI.

Du jugement qu'on doit faire des accidents futurs.

CEs regles qui ſervent à juger des faits paſſés, peuvent facilement s'appliquer aux faits à venir. Car comme l'on doit croire probablement qu'un fait eſt arrivé, lorſque les circonſtances certaines que l'on connoît ſont ordinairement jointes avec ce fait, on doit croire auſſi probablement qu'il arrivera, lorſque les circonſtances préſentes ſont telles qu'elles ſont ordinairement ſuivies d'un tel effet. C'eſt ainſi que les Médecins peuvent juger du bon ou du mauvais ſuccès des maladies; les Capitaines des événements futurs d'une guerre, & que l'on juge dans le monde de la plupart des affaires contingentes.

Mais à l'égard des accidents où l'on a quelque part, & que l'on peut ou procurer, ou empêcher en quelque ſorte par ſes ſoins, en s'y expoſant, ou en les évitant, il arrive à pluſieurs perſonnes de tomber dans

une

une illusion qui est d'autant plus trompeuse, qu'elle leur paroît plus raisonnable. C'est qu'ils ne regardent que la grandeur & la conséquence de l'avantage qu'ils souhaitent, ou de l'inconvénient qu'ils craignent, sans considérer en aucune sorte l'apparence & la probabilité qu'il y a que cet avantage ou cet inconvénient arrive ou n'arrive pas.

Ainsi lorsque c'est quelque grand mal qu'ils appréhendent, comme la perte de la vie ou de tout leur bien, ils croient qu'il est de la prudence de ne négliger aucune précaution pour s'en garantir : & si c'est quelque grand bien, comme le gain de cent mille écus, ils croient que c'est agir sagement que de tâcher de l'obtenir si le hasard en coûte peu, quelque peu d'apparence qu'il y ait qu'on y réussisse.

C'est par un raisonnement de cette sorte, qu'une Princesse ayant oui dire que des personnes avoient été accablées par la chûte d'un plancher, ne vouloit jamais ensuite entrer dans une maison sans l'avoir fait visiter auparavant ; & elle étoit tellement persuadée qu'elle avoit raison, qu'il lui sembloit que tous ceux qui agissoient autrement étoient imprudents.

C'est aussi l'apparence de cette raison qui engage diverses personnes en des précautions incommodes & excessives pour conserver leur santé. C'est ce qui en rend d'autres défiants jusqu'à l'excès dans les plus petites choses, parce qu'ayant été quelquefois trompés, ils s'imaginent qu'ils le seront de même dans toutes les autres affaires. C'est ce qui attire tant de gens aux Loteries. Gagner, disent-ils, vingt mille écus pour un écu, n'est-ce pas une chose bien avantageuse ? Chacun croit être cet heureux à qui le grand lot arrivera ; & personne ne fait réflexion que s'il est, par exemple, de vingt mille écus, il sera peut-être trente mille fois plus probable pour chaque particulier qu'il ne l'obtiendra pas, que non pas qu'il l'obtiendra.

Le défaut de ce raisonnement est, que pour juger de ce que l'on doit faire pour obtenir un bien, ou pour éviter un mal, il ne faut pas seulement considérer le bien & le mal en soi, mais aussi la probabilité qu'il arrive ou n'arrive pas ; & regarder géométriquement la proportion que toutes ces choses ont ensemble : ce qui peut être éclairci par cet exemple.

Il y a des jeux où dix personnes mettant chacun un écu, il n'y en a qu'un qui gagne le tout, & tous les autres perdent : ainsi chacun n'est au hasard que de perdre un écu, & en peut gagner neuf. Si l'on ne considéroit que le gain & la perte en soi, il sembleroit que tous y ont de l'avantage : mais il faut de plus considérer que si chacun peut gagner neuf écus, & n'est au hasard que d'en perdre un, il est aussi neuf fois

VIII. CL. N°. III. plus probable à l'égard de chacun qu'il perdra son écu, & ne gagnera pas les neuf. Ainsi chacun a pour soi neuf écus à espérer, un écu à perdre; neuf degrés de probabilité de perdre un écu, & un seul de gagner les neuf écus: ce qui met la chose dans une parfaite égalité.

Tous les jeux qui sont de cette sorte sont équitables, autant que les jeux le peuvent être; & ceux qui sont hors de cette proportion sont manifestement injustes. Et c'est par-là qu'on peut faire voir qu'il y a une injustice évidente dans ces especes de jeu qu'on appelle Loteries; parce que le maître de loterie prenant d'ordinaire sur le tout une dixieme partie pour son préciput, tout le corps des joueurs est dupé en la même maniere que si un homme jouoit à un jeu égal; c'est-à-dire, où il y a autant d'apparence de gain que de perte, dix pistoles contre neuf. Or si cela est désavantageux à tout le corps, cela l'est aussi à chacun de ceux qui le composent; puisqu'il arrive de-là que la probabilité de la perte surpasse plus la probabilité du gain, que l'avantage qu'on espere ne surpasse le désavantage auquel on s'expose, qui est de perdre ce qu'on y met.

Il y a quelquefois si peu d'apparence dans le succès d'une chose, que quelque avantageuse qu'elle soit, & quelque petite que soit celle que l'on hasarde pour l'obtenir, il est utile de ne la pas hasarder. Ainsi ce seroit une sottise de jouer vingt sols contre dix millions de livres, ou contre un Royaume, à condition que l'on ne pourroit le gagner, qu'au cas qu'un enfant arrangeant au hasard les lettres d'une Imprimerie, composât tout d'un coup les vingt premiers vers de l'Enéide de Virgile. Aussi, sans qu'on y pense, il n'y a point de moment dans la vie où l'on ne la hasarde plus qu'un Prince ne hasardera son Royaume en le jouant à cette condition.

Ces réflexions paroissent petites, & elles le sont en effet si on en demeure là; mais on les peut faire servir à des choses plus importantes: & le principal usage qu'on en doit tirer, est de nous rendre plus raisonnables dans nos espérances & dans nos craintes. Il y a, par exemple, beaucoup de personnes qui sont dans une frayeur excessive lorsqu'ils entendent tonner. Si le tonnerre les fait penser à Dieu & à la mort, à la bonne heure, on n'y sauroit trop penser: mais si c'est le seul danger de mourir par le tonnerre, qui leur cause cette appréhension extraordinaire, il est aisé de leur faire voir qu'elle n'est pas raisonnable. Car de deux millions de personnes c'est beaucoup s'il y en a une qui meure en cette maniere; & on peut dire même qu'il n'y a guere de mort violente qui soit moins commune. Puis donc que la crainte d'un mal doit être proportionnée non seulement à la grandeur du mal, mais aussi à la pro-

babilité de l'événement, comme il n'y a guere de genre de mort plus rare que de mourir par le tonnerre, il n'y en a guere aussi qui nous dût causer moins de crainte, vu même que cette crainte ne sert de rien pour nous le faire éviter. VIII. Ch. N°. III.

C'est par-là non seulement qu'il faut détromper ces personnes qui apportent des précautions extraordinaires & importunes, pour conserver leur vie & leur santé, en leur montrant que ces précautions sont un plus grand mal que ne peut être le danger si éloigné de l'accident qu'ils craignent; mais qu'il faut aussi désabuser tant de personnes qui ne raisonnent guere autrement dans leurs entreprises qu'en cette maniere: il y a du danger en cette affaire, donc elle est mauvaise: il y a de l'avantage dans celle-ci, donc elle est bonne; puisque ce n'est ni par le danger, ni par les avantages, mais par la proportion qu'ils ont entr'eux qu'il en faut juger.

Il est de la nature des choses finies de pouvoir être surpassées, quelque grandes qu'elles soient, par les plus petites, si on les multiplie souvent, ou que ces petites choses surpassent plus les grandes en vraisemblance de l'événement, qu'elles n'en sont surpassées en grandeur. Ainsi le moindre petit gain peut surpasser le plus grand qu'on se puisse imaginer, si le petit est souvent réitéré, ou si ce grand bien est tellement difficile à obtenir, qu'il surpasse moins le petit en grandeur, que le petit ne le surpasse en facilité. Et il en est de même des maux que l'on appréhende; c'est-à-dire, que le moindre petit mal peut être plus considérable que le plus grand mal, qui n'est pas infini, s'il le surpasse par cette proportion.

Il n'y a que les choses infinies, comme l'éternité & le salut, qui ne peuvent être égalées par aucun avantage temporel: & ainsi on ne les doit jamais mettre en balance avec aucune des choses du monde. C'est pourquoi le moindre degré de facilité pour se sauver vaut mieux que tous les biens du monde joints ensemble; & le moindre péril de se perdre, est plus considérable que tous les maux temporels considérés seulement comme maux.

Ce qui suffit à toutes les personnes raisonnables pour leur faire tirer cette conclusion, par laquelle nous finirons cette Logique: que la plus grande de toutes les imprudences est, d'employer son temps & sa vie à autre chose qu'à ce qui peut servir à en acquérir une qui ne finira jamais; puisque tous les biens, & tous les maux de cette vie ne sont rien en comparaison de ceux de l'autre, & que le danger de tomber dans ces maux est très-grand, aussi-bien que la difficulté d'acquérir ces biens.

VIII. C L. N°. III. Ceux qui tirent cette conclusion, & qui la suivent dans la conduite de leur vie, sont prudents & sages, fussent-ils peu justes dans tous les raisonnements qu'ils font sur les matieres de science ; & ceux qui ne la tirent pas, fussent-ils justes dans tout le reste, sont traités dans l'Ecriture de fous & d'insensés, & font un mauvais usage de la Logique, de la raison & de la vie.



TABLE

DES DISCOURS ET CHAPITRES.

PREMIER DISCOURS,

SECOND DISCOURS,

PREMIERE PARTIE,

Contenant les réflexions sur les idées, ou sur la premiere action de l'esprit, qui s'appelle concevoir.

SECONDE PARTIE,

Contenant les réflexions que les hommes ont faites sur leurs jugements.

TROISIEME PARTIE.

Du Raisonnement.

QUATRIEME PARTIE.

De la Méthode.

FIN de la Table & du Tome XLI.

